



FRANÇOIS JULLIEN

CÁC BIỂU TƯỢNG CỦA NỘI GIỚI
HAY CÁCH ĐỌC TRIẾT HỌC
VỀ KINH DỊCH

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG



CÁC BIỂU TƯỢNG CỦA NỘI GIỚI

FRANÇOIS JULLIEN

CÁC BIỂU TƯỢNG CỦA NỘI GIỚI

HAY CÁCH ĐỌC TRIẾT HỌC VỀ *KINH DỊCH*

Người dịch : Lê Nguyên Cẩn
Đinh Thy Reo

Cet ouvrage, publié dans le cadre du programme de participation à la publication, bénéficie du soutien du Centre Culturel et de Coopération de l'Ambassade de France en République Socialiste du Vietnam

“Cuốn sách này xuất bản trong khuôn khổ Chương trình hợp tác xuất bản, được sự giúp đỡ của Trung tâm Văn hóa và Hợp tác Đại sứ quán Pháp tại nước Cộng hòa Xã hội Chủ nghĩa Việt Nam”

*Dịch từ nguyên bản tiếng Pháp: **Figures de l'immanence***
- pour une lecture philosophique du Yi king

© **Editions Grasset & Fasquelle, 1993**

CÔNG TY TNHH DỊCH VỤ VĂN HÓA VIỆT
NHÀ SÁCH VĂN HÓA VIỆT
GIỮ BẢN QUYỀN

Tựa

CÁC BIỂU TƯỢNG CỦA NỘI GIỚI HAY CÁCH ĐỌC TRIẾT HỌC VỀ KINH DỊCH

I. Về mọi cuốn sách ra đời từ các nền văn minh đã được viết hoặc sẽ được viết, cuốn *Kinh Dịch* hay *Điển thư về chuyển hoá* (nói cách khác là Giáo khoa về “*sự chuyển hoá*” hoặc giáo khoa về “*sự chuyển hoá*”) là cuốn sách lạ kỳ nhất. Không phải là từ thông điệp nó mang theo mà, trước tiên, là do cách thức mà nó được tạo ra. Bởi lẽ, cuốn sách này ngay từ đầu không phải là một, lược đồ đầu tiên của cuốn sách không được “*viết*”, mà nó định vị trước chúng ta không dưới vài ngàn năm so với nền văn hoá sách vở chúng ta đã tạo ra; nó không phải được tạo ra ngay từ đầu bằng các con chữ mà chỉ duy nhất bằng công cụ hai vạch, không thể nào đơn giản hơn thế, nét liền và nét đứt, vạch đầy và vạch khuyết, - và - - ; và mọi thứ bắt đầu từ những kết hợp khác nhau khởi nguồn từ hai kiểu nét vạch này, cũng không phải từ lời trần thuật của một

diễn ngôn, từ sự trình bày một nghĩa, mà văn bản của nó được hình thành. Cho nên cuốn sách này chưa có mặt trong một ngôn ngữ nào, nó không chiếm hữu, hoàn toàn không, một ngôn ngữ cho riêng mình (như cách chúng ta tạo ra một mã đơn giản, một lối nói bí mật): ngay từ đầu, cuốn sách không ghi lại một cái gì cả, không cả suy tư không cả ý muốn, nó chỉ là một trò chơi đơn giản với các biểu tượng của nó, với các hiệu quả hoặc đối lập hoặc tương đồng của các biểu tượng này, với những khả biến mang tính chuyển hoá của chúng nhờ đó ý nghĩa được tạo sinh. Về phương diện đọc cũng thế, tác phẩm này là riêng biệt: ở đó không hề có một cốt lõi thật sự dẫn dắt chúng ta từ đầu đến cuối, mà là một cách thức sử dụng phải tuân thủ, một thiết chế để thao tác; và cái kịch bản tự thân này như là chức năng của mọi thao tác cũng luôn luôn được ứng tác.

Cho nên đây là một cuốn sách mà theo nguyên lý soạn sách không nhằm cung cấp một ý nghĩa, nó chỉ là trường hợp về biểu tượng và về các chỉ dẫn cho việc quan sát, cho phép “*tham khảo*” bằng phép “*đọc*” và không cung cấp cho chúng ta một lược đồ hoặc một trật tự xác định. Nhưng mà cuốn sách này, với tư cách như thế, hiện ra không như cách một cuốn sách vẫn ra đời, đã phục vụ cho việc lý giải sâu sắc về toàn bộ một nền văn minh. Phải chăng vấn đề chỉ duy nhất, trong trường hợp của cuốn sách này, là tàn tích của tâm linh cổ đại, “*tiền lôgic*”, được bảo tồn một cách thành kính tại một nước có bề dày truyền thống như Trung Hoa ? Hay, trái lại, nó là vấn đề về một hệ thống vững bền về sự liên kết - bền

vững tới mức mà nó tự phát triển, cho tới chúng ta ?

Đây là kho tàng minh triết hay là cách đồ chữ ? Tình thế bắt buộc phải công nhận rằng, sau khi nhiều người phương Tây đã bắt đầu tìm hiểu cuốn sách này, họ bị chia tách thành hai thái độ đối lập. Bởi vì cuốn sách này đã gây nên một sự ngỡ ngàng, người ta đã thử làm chỉ để thấy nó như một quây tập hoá lớn của những điều dị đoan hay mộng tưởng. Ngay cả khi họ thừa nhận tầm quan trọng của cuốn sách, phần lớn các chuyên gia Trung Quốc thừa kế nó như một cuốn *đại thư* về các thể thức và hình ảnh, do đó sự nhận thức trở thành cần thiết cho phép đọc các văn bản khác, hơn là cho một cuốn sách mà nó xứng đáng được nghiên cứu ngay chính nó và cho một sự lý giải về nó. Cũng giống như mảnh đất bị bỏ trống, những người thầy tinh thần liền chiếm lĩnh nó: những gì mà kiến thức bỏ rơi, trí tưởng tượng liền chiếm lấy và từ sự ngỡ ngàng đối lập lại của nhiều người, thì bằng sự phản hưởng, lại là sự hâm mộ của những người khác. Thế là các vạch, các con số, các biểu tượng này, không quên kèm theo những đồng tiền và các thẻ (mục đích để rút quẻ) là chìa khoá tốt nhất để mở các bí ẩn, dẫn tới một sự cuồng nhiệt đáng yêu về những cái lạ kỳ. Càng ít hiểu về các biểu thức của cuốn sách, thì các biểu thức này càng tác động mê hồn, mạnh mẽ. Nó không phải với bằng hai âm tiết của tiêu đề, “*Kinh Dịch*” (theo lối phiên âm của chữ Hán sang chữ Latinh (*pinyin*) thì được viết là *Yijing*) mà từ nên tảng “*Đông phương*”, hai chữ này mang giá trị của một sự thần diệu.

Mục tiêu của tiểu luận này là lời mời vượt qua hai thái độ, quay lưng lại: để nhằm đưa cuốn sách này vượt ra ngoài sự ngờ vực mà người ta đã nắm giữ một khối kiến thức, mà không bỏ mặc nó, trong một chùng mực, với ảo ảnh duy tâm. Nói cách khác, đơn giản là đề xuất cuốn sách này như là một *công cụ* cho suy nghĩ của chúng ta. Cuốn sách này, trong thực tế, là vô cùng phong phú, khởi đầu từ nguồn gốc bói toán của nó, đã làm phong phú rất nhiều cho tư tưởng Trung Hoa, cũng như vậy, trong suốt hàng ngàn năm, để người ta có thể lưỡng lự khi cầm lấy nó một cách nghiêm chỉnh. Và khi đó vấn đề không còn chỉ là những kiến thức theo kiểu sắp xếp nó dưới ánh sáng “minh triết” mà là kiến thức về “triết học”, *theo đúng nghĩa của từ này*, theo kiểu truyền thống phương Tây tiếp nhận nó (một cách thoát ra khỏi cuốn sách bằng cách tán dương nó); bởi lẽ một công trình nghiên cứu phải từ đề xuất trước tiên, là điều không thể chối cãi về bản chất và về cái hơn thua mang tính triết học: cái được tái diễn giải từ những thuật ngữ logic của chúng tôi khi bắt đầu làm việc với cuốn *Diễn thư* và qua sự đối chiếu về cách nhìn của chúng tôi với các sự vật, từ sự *tạo ra* một cách triết học. Như chúng tôi đã thông báo về tên cuốn sách trong thực tế, *Kinh Dịch* được đề xuất như một “*Diễn thư*” mà theo cách đó chúng tôi suy nghĩ ít hơn về việc nó có thể trở thành đối tượng của một *Diễn thư*: mà như là, từ “sự biến dịch”. Cho nên khi thay đổi nó không phải là không trung thành, mà nó là thực tại duy nhất và thực tại duy nhất này có được tính tương liên của nó. Cũng tương tự, chúng tôi không quên khám phá trong cuốn sách này những gì tác động không chỉ đến một số

trong những sự lựa chọn siêu hình chung nhất (dành cho “hữu thể”, “thượng đế”, “chân lý”) mà đến cả những gì mà nó đem lại từ những tác động ấy tới niềm tin trong khuôn khổ và trong sự bổ sung. Điều này có nghĩa là, với con đường đã vạch ra, chúng tôi như có dịp xem xét lại ngoài những gì mà chúng tôi nắm bắt chắc chắn (và những cái đó tạo ra *những nếp gấp* trong trí tuệ chúng tôi, theo nghĩa mà ở đó người ta thường nói “làm thành một thói quen, làm thành một nếp tư duy”): chính những điều như vậy ngay từ buổi đầu, chúng đã được ghi lại trong lịch sử triết học và chúng tôi không tự hỏi, và cũng *không nghĩ* là sẽ hỏi bởi vì với chúng tôi sự đăng quang cũng chính là Lý trí.

II.- Dẫn luận này về *Kinh Dịch* sẽ là, nói một cách cụ thể, một dẫn luận về *cách đọc* tác phẩm. Bởi vì, không kể đến sự khác biệt về cách thức tổ chức, cũng như nguồn cội của cách thức sử dụng nó, *Kinh Dịch* được kết thúc bằng việc tạo ra một cuốn sách. Cũng có thể nói rằng tôi đã phản ứng lại một bộ phận đã nắm lấy việc chia tách sự kết hợp vốn ngay từ đầu tác phẩm là những tầng bậc văn bản được liên kết nhau một cách liên tục và như là cách thức để lý giải. Như vậy, khi mà người ta sẵn sàng tập trung chú ý vào cái đầu tiên, khi mà cái đầu tiên này mang lại các hệ thống hết sức đa dạng một cách phù hợp. thì người ta đã thử chỉ quan tâm tới các khía cạnh thứ hai để nhằm tìm ra ở đây một sự khẳng định cho cách sử dụng riêng của nó, thậm chí người ta bỏ qua hoàn toàn. Sự quá tải vô ích hay sự nhiễu loạn đáng tiếc. Hiển nhiên ví dụ như vậy, theo cách này, đã từng có trước chúng ta.

Giám mục Joachim Bouvet là một trong những người đầu tiên giới thiệu *Kinh Dịch* cho độc giả châu Âu, trong thời gian truyền giáo đã giải thích khá cặn kẽ về điều đó trong một bức thư gửi Leibnitz: sự kết hợp được tạo ra từ một loạt các biểu tượng là tác phẩm của một “tài năng đặc biệt” và tạo ra một “phương pháp chung cho mọi khoa học” vì nó “hết sức hoàn hảo”; nhưng tác phẩm này “bị phá hỏng” bởi các nhà bình giải, và nó chỉ còn “gần như tối nghĩa theo tiến trình năm tháng”. Ông cũng biện bạch bằng các từ này về sự tiến triển trong tương lai của nó:

“ Và, vì tất cả những lời bình giải này đã được các vĩ nhân đưa ra từ gần ba ngàn năm, mà Khổng Tử là một trong số các vĩ nhân đó, đều tỏ ra rất riêng biệt, rắc rối, tối nghĩa hơn so với ý nghĩa đích thực của nó. Và để mở rộng cái bí ẩn, họ đã gọt sang một bên những lời bình giải này, còn tôi, tôi chỉ gắn mình với biểu tượng, tôi cho rằng mỗi biểu tượng đều mang nghĩa khác nhau, và sau khi đã tổ hợp và tái tổ hợp cái mà đối với tôi nó hiện ra hết sức bền vững theo các nguyên tắc của các khoa học Trung Hoa với những nguyên tắc cổ xưa nhất của các nền khoa học của chúng ta, [...] tôi hoàn toàn không nghi ngờ khi tôi, cuối cùng, đã khám phá ra mọi bí mật, hoặc chí ít cũng là một con đường chắc chắn và khá dễ để đạt tới điều đó...”¹.

Từ “cái chỉ pháp giá siêu hình” này, ông đã khám

¹ Bức thư đề ngày 8/11/1700 dẫn lại trong: Leibniz *Korrespondiert mit China, Der Briefwechsel mit den Jesuitenmissionaren* (1689 - 1714), Vittorio Klostermann, Francfort, 1900, trang 124.

phá ra qua một sự khảo sát duy nhất, giám mục Bouvet đã không khó khăn gì để nhận ra lần lượt hệ thống của “Pythagore và của Platon”, thậm chí cả “những con số ma thuật (nombres du Sabat)” và cả của “cựu giáo (ancienne Kabale)”; Ông sẽ nhận ra ở đây cả một hệ đếm nhị phân hoàn toàn đúng khớp như in điều ông đưa ra trong bức thư gửi Lepniz... Ngay đối với hiện nay cũng vậy, ông đi trực tiếp vào loạt các biểu tượng trong máy điện toán của ông để biện luận một cách khó khăn về những tổ hợp có thể xảy ra, tin rằng có thể khám phá ra ở đây một vài “biểu tượng phổ quát” (“các nguyên lý trừu tượng nhất của mọi khoa học”, như Giám mục Bouvet đã trù liệu tới), và lại phải tiếp nhận một sự lạ lùng êm dịu nữa. Hoặc, trái lại người ta sẽ tìm tới như cách mà Hegel đã làm là tổ hợp các vạch này, cứ sau mỗi lần tăng lên, nó lại không bao giờ đạt tới một hệ thống “cụ thể”; bởi vì để vượt qua một phương diện thẳng đứng “của sự trừu tượng hoá của chất liệu”- thì sự tổ hợp này quay về với cái trống rỗng.

Sự lựa chọn của tôi là sự đảo ngược cương quyết. Cần phải coi *Kinh Dịch* từ những gì đã tạo ra truyền thống Trung Hoa. Tác phẩm này là khác biệt với mọi tác phẩm khác ngay từ nguồn gốc của quy định bên trong. Tuy thế tôi vẫn thử đọc nó như đọc một cuốn sách thông thường; hay đúng hơn là, tôi thử đọc nó bằng cách dựa vào chính tôi từ cái đặc thù với cả sự phán quyết của nó. Và thực tế, điều này có nghĩa là tôi sẽ bảo vệ sự chuyển hoá của các biểu tượng được gắn chặt với nhau, sự chuyển hoá này tạo ra nền tảng cho tập hợp và ý nghĩa

mà chúng không ngừng lôi cuốn các nhà chú giải. Chắc là, các biểu thức phục vụ cho việc bình giải các biểu tượng này sẽ khiến chúng ta kinh ngạc bởi các tính chất khác thường và vô đoán của chúng; phải lật từng trang để nhận ra rằng các hình ảnh được khơi dậy phải nhờ đến những bộ nhớ rất khác biệt nhau và được sự tổ chức hết sức khác nhau trong những mạng lưới liên tục: cái hố sâu hoắm hiện ra khi ấy giữa một bên là sự thích hợp của thao tác bằng tay về các biểu tượng và một bên là sự lúng túng của chúng ta khi giải thích văn bản. Tuy nhiên, những người Trung Hoa không ngừng đến với văn bản này, họ khai thác không mệt mỏi từ nó mọi khả năng. Bởi vì văn bản này vốn được tự phát triển từ các tầng bậc kế tiếp nhau, nó có thể ít được bao bọc quanh tổ hợp hơn là chồng tiếp lên nó. Và, từ mọi phương diện, nó tồn tại như một sự vật nhất định không bị xoá đi, và cũng từ đó mà kết quả có thể là vô tận, từ sự gặp gỡ đầu tiên được sinh ra từ một vị thế mang tính hình thức, cũng như vậy đến đây nó trở thành trò chơi của các biểu tượng và một khoảng trời từ ngữ. Theo cách mà người Trung Hoa nhận thức, một vài sự vật được khơi dậy khi tiếp xúc với các lược đồ này, một ý nghĩa tìm ra ở đây được phác hoạ lại, sẽ đương đầu trực tiếp như là một hoạt động của thế giới. Như vậy, từ cái nhánh khởi nguồn của ngôn ngữ con người về một hệ thống bên trong tới các sự vật, các nhà tư tưởng Trung Hoa, bằng mọi giá, giữ không đi lệch hướng; nhưng nhờ sự lao động bền bỉ rất đáng ngợi ca, họ tìm cách rút từ đây cách nhìn trong tư thế tương hỗ, hết sức rõ ràng, của thực tại: cách nhìn thế giới cho phép người ta

hiểu ra rằng, ngược lại với những gì có trong ý niệm đầu tiên của chúng ta, nó không hướng vào sự tư biện về thế giới mà hướng tới bao quát thế giới, nó chỉ dựa vào một sự kiểm chứng rất tỉ mỉ của “lý tính” về các sự vật (cái lý của Trung Hoa) và tạo ra sức bền “hợp lý” nhất cho đạo đức, luân lý.

III. Công trình giải thích này không thể chỉ dừng lại với hàng loạt các bình chú bình giải được qui cho Khổng Tử, mà cho tới khi kết thúc thời kỳ cổ đại, dựa trên các bình chú bình giải ấy, đã là một tác phẩm mang tính pháp điển. Từ thời đại này sang thời đại khác, vượt qua suốt hơn hai ngàn năm, cuốn “*cổ thư*” (*Điển thư*) đã tạo thành đối tượng của sự bình chú khổng lồ. Bởi vì, với mỗi thời đại, người Trung Hoa không thể không xem lại *Kinh Dịch* phụ thuộc theo những ưu tư cá nhân của họ và biến nó thành công cụ chủ yếu giúp họ tư duy. Người ta cũng có thể nói rằng, trong ý nghĩa này, tư tưởng Trung Hoa được đổi mới một cách có chu kỳ, qua việc đọc *Kinh Dịch*, hay đúng hơn là *xuất phát* từ nó: cũng vậy, với Wang Bi (Vương Bật), ở thế kỷ III sau công nguyên, hay với những nhà tư tưởng “hậu Khổng Tử” khi phản ứng lại ảnh hưởng của Phật giáo, từ thế kỷ XI và kéo dài nhiều thế kỷ sau đó. Do đó, không thể nào tìm đọc cuốn *Điển thư* tách rời với lịch sử được hoặc, ít hơn, bởi vì sẽ là quá dài để xem xét lịch sử trong tổng thể, mà không tìm lấy một chỗ đứng chân trong tiến trình phát triển này; bởi lẽ đây duy nhất là xuất phát điểm của một cách neo đậu mà để làm sáng tỏ cuốn sách vốn xuất hiện trong một thế giới trí tuệ xác định thì cũng cần tới những may mắn có

tính quyết định. Trong thực tế, chúng tôi cũng đã tự đặt ra vấn đề này - bởi vì đề cập đến ở đây là một sự lựa chọn chỉ đạo toàn bộ việc đọc: khi đối chất với nó qua hàng loạt các câu hỏi then chốt, bởi vì được nuôi dưỡng bằng mọi tư tưởng hơn thua của thời đại, khi nhận thức nó tương tự như trong một phạm vi khái niệm vốn vừa rất cụ thể vừa rất tương liên, phải chăng chúng ta không cần tới một cách thức tốt nhất để đánh giá vì sao cuốn sách này *có thể phục vụ* hoàn hảo đến như vậy và đâu là ý nghĩa đích thực của nó ?

Điểm tựa thích hợp nhờ đó có thể đi vào cuốn sách, tôi đã chọn thế kỷ XVII như là điểm tựa này, với Vương Phu Chi (Wang Fuzhi - còn gọi là Vương Thuyền Sơn-Wang Chuanshan, 1619 - 1692). Không chỉ cách làm mà cả điểm nhìn rất riêng của tác giả này, tuy khá muộn so với truyền thống Trung Hoa, cũng mang lại một sự tổng kết đầy đủ các cách đọc trước đây. Ít ra cũng có hai lý lẽ, mà về phần tôi, cũng đủ để biện minh cho sự lựa chọn như thế. Cái đầu tiên mang tính chất bước ngoặt mà theo cách nhìn của tác giả này, nó bao gộp cách giải thích của ông về *Kinh Dịch*. Bởi vì ông sống vào một trong những thời đại rối ren nhất của lịch sử Trung Hoa, khi mà bọn loạn đảng hoành hành ở triều đình và các cuộc khởi nghĩa rộng lớn của nông dân với những cảnh cướp bóc ở các tỉnh. Bắc Kinh thất thủ, triều đại cũ bị sụp đổ (Nhà Minh vào 1644), Trung Quốc bị xâm lược bởi người Mãn Châu. Cho nên, ở vào vị trí cần tìm kiếm một cội nguồn để giải thích sự hỗn độn của thế giới, cũng tương tự như sự ẩn dật bằng cách lang thang, được nâng đỡ bằng niềm

tin Phật giáo, như cách thức tạo ra một số đông từ những người cùng thời với ông, Vương Phu Chi (Wang Fuzhi-viết tắt các chữ đầu là WFZ) không ngừng trở lại với *Kinh Dịch* nhằm rút ra từ đây những thành tố về sự liên kết nhằm diễn tả cái thực tại ấy, nếu nó khá mơ hồ khi hiện ra từ đầu đối với chúng ta thì nó lại được trực tiếp hiểu ngay (không cắt đứt với dòng chảy trực tiếp của các hiện tượng hay các biến cố và vượt qua chúng bằng lòng tin): tại cuộc khủng hoảng nằm ngay tại ngưỡng cửa của thế giới ấy, người ta có thể phát hiện ra những dấu hiệu chỉ đường của logic công việc và nó cho phép chúng ta giữ vững niềm tin trong tiến trình đi tới. Như vậy, việc đọc *Kinh Dịch* này là tâm điểm của suy nghĩ của ông và dựa trên sự suy nghĩ này mà ông khám phá ra tính hợp lý của các quá trình nổi trội từ tự nhiên hoặc từ lịch sử. Một lý do nữa mà tôi quan tâm vì tác giả này nắm bắt được yêu cầu lý luận như là yêu cầu bắt buộc đối với ông. Người ta thường nói quá lên rằng người Trung Hoa thích phương pháp trực cảm cho sự suy luận tiếp theo và họ ít tha thiết đến phương pháp lôgic. Trái lại, người ta phát hiện ra với WFZ tư tưởng không chỉ hoạt động một cách tinh tế và táo bạo khác thường mà còn, hơn thế nữa, biết tạo ra một cách hết sức chính xác các vấn đề ông quan tâm và còn triển khai chúng một cách chặt chẽ.

Khi tôi dựa từ đầu đến cuối vào một nhà bình giải cho công trình nghiên cứu này, và ngay cả khi, chính xác hơn là dựa vào bài bình giải cuối cùng của tác giả này (bài *Nội truyện - Commentaire intérieur - Neizhuan*), tôi rất mong đưa ra được con đường tiếp cận *Kinh Dịch* khả dĩ, cho dù rất ngắn, cho phép mình vượt qua hai chương

ngại vật mà chúng tôi đã nhận thấy tới ngay từ đầu: sự lồi cuồn dễ dãi cũng như sự vút bỏ như một cái dị thường. Thực tế con đường này bao gộp toàn bộ một viễn cảnh, tôi hy vọng với cách thể hiện này trong *Điện thư* nó đạt tới sự liên kết và minh bạch. Xa hơn nữa sự diễn giải mà chúng tôi thu được từ WFZ đã mang lại một cách rất riêng vừa rất chi tiết trong sự phân tích của ông vừa triệt để trong các tình huống; sự diễn giải này cũng giúp chúng ta vượt qua mà không phải dừng lại trước sự giải thích triết học, tức là hiểu đúng từng chữ của văn bản, cho tới tranh luận triết học, cái càng ngày càng trở thành một sự đánh đố. Ngay cả khi nó bắt đầu nhập cuộc, thậm chí rất hăng hái, bởi vì nó sẵn sàng trả lời cho tấn bi kịch của thời đại ông, nó nắm bắt cách thức đạt tới các nguyên lý và cách tạo ra một tác phẩm thuần lý; ngay cả khi nó được *mở ra* và nắm chắc các phạm vi ứng dụng khác biệt nhau, nó vẫn trở nên sống động bởi cách quan tâm nhằm đạt tới khả năng có thể hiểu được về *cái toàn thể*. Từ đây, nó tạo ra ưu thế tuyệt vời nhằm đạt tới tính hệ thống một cách chắc chắn mà không phải luôn luôn cố chấp với sự thích nghi về một hệ thống (sự sai lệch cuối cùng này là thường xảy ra đối với người bình giải *Kinh Dịch* khi chuyển hoá cách sắp xếp của cuốn sách thành ra cơ chế lặp lại một cách máy móc). Cũng như vậy, độc giả có thể theo dõi ở đây cách thức hình thành các văn bản quy phạm liên quan chặt chẽ với các biểu tượng và hình thành ý nghĩa các biểu tượng này; con đường đã hoàn tất, cần khám phá ra ở đây cái gì có thể là tư tưởng mà ở đó mọi cái chỉ được bao phủ từ các “biểu tượng-quê” (hơn là các quan niệm) cho tới các tên gọi theo quá trình. Cuối cùng,

với tên gọi theo quá trình, nó trở thành cách định giá khả năng tư duy về sự *chuyển hoá* nhằm giải thích, chỉ với nó mà thôi, toàn bộ thực tại².

Tôi đã nói rằng “tôi dựa vào” sự bình giải này. Điều đó có nghĩa là tôi có thể yên tâm dịch các đoạn văn và tôi có thể tìm ra ở đây *cách khai thác* nó. Tương tự, các thuật ngữ Trung Hoa thế kỷ XVII chỉ có nghĩa trong quan hệ với ngữ cảnh mang tính khái niệm riêng biệt, từ đó người ta nhận ra sự phát triển độc lập của chúng so với chúng ta (và dựa vào các đối lập theo kiểu: cường - nhược, âm - dương, v.v...), với những thuật ngữ như vậy không thể chuyển dịch trực tiếp sang thế giới các biểu hiện của chúng ta; tương tự, tôi cần bắt đầu công việc từ việc rút sự bình giải này ra khỏi các mã hoá mà nó hàm chứa trong đó, đối diện với chúng ta, theo truyền thống của riêng nó, lần lượt lý giải lại chúng, theo từng bước, các đối lập này. Từ một phía khác, ngay khi ông ta đề cập đến các chủ đề chung nhất, thì sự bình giải của WFZ vẫn bị phân tán, theo cách của Trung Quốc, trong mạch công thức điển quy, cho phép tôi liên kết từ chúng, tất cả các ghi chú nhằm hướng tới việc thử *xây dựng* lại, xuất phát từ chúng, tình huống tổng quát. Cuối cùng, giá trị *được gia tăng*

² Về một sự giới thiệu tổng quát nhất cách bình giải *Kinh Dịch* của Vương Phu Chi, người ta cần quan tâm tới Xiao Hanming: *Thuyết Sơn Dịch học nghiên cứu* (Chuan Shan yixue yanjiu) - Các bài nghiên cứu về công trình Điển thư về sự chuyển hoá ở Vương Phu Chi, Bắc Kinh, Hoa Hạ xuất bản xã (Huaxia Chubanshe) - 1987. Trong các bài giảng về tư tưởng của Vương Phu Chi, giáo sư Jacques Gernet đặc biệt quan tâm tới vai trò của *Điển thư về sự chuyển hoá* trong tư tưởng của tác giả này; Xem thêm *Annuaire du Collège de France. Niên giám của Collège de France* - Tóm tắt các bài giảng và các công trình, các năm 1986 - 1991.

này (với bài bình chú Trung Hoa) sẽ còn mở rộng ra từ mặt trái của tình huống- bởi vì nó cũng đóng vai trò thiết thực. Khi chuyển tải tư tưởng của WFZ vào khoảng trời của chúng ta, tôi đã làm cho chúng *tác động qua lại* với nhau. Thế là, mọi sự thúc ép đưa tới một thực tế giả tạo mà tại đó chúng, ở mức độ riêng biệt, sẽ trở nên biệt lập, khép kín. Cái khó khăn mà ta cảm nhận được ở đây là việc khi sắp xếp chúng vào một tổng thể không những không hề soi sáng các khu vực không thể hiểu nổi của chúng ta ngay cả khi làm chúng hiện ra, cái này tiếp cái kia, trong cách lựa chọn hàm ẩn của chúng. Khi đọc bên ngoài cùng lúc với đọc bên trong (khi chuyển hoá cái vốn văn hoá ngoại tại của tôi thành phương tiện phát hiện vấn đề), tôi đã thử nghiệm suy tư đồng thời với cái đã được đề cập đến trong tư tưởng và cả với cái chưa được tư tưởng đó đề cập tới, không chỉ trong những cái mà tư tưởng xuất phát mà ngay cả trong những cái mà tư tưởng chuyển hướng, hoặc là tư tưởng bỏ trống, hoặc tư tưởng né tránh: đối chất cái này với cái kia, *hai* cách thể hiện được hiểu một cách đúng đắn hơn mà độ lệch giữa chúng tạo cho ta một khoảng lùi.

IV.- Trong số các điểm, ở đó, sự khác biệt là dễ cảm nhận nhất, đồng thời tạo ra cách nhìn tương hỗ bổ sung, là sự đụng chạm đầu tiên tới bản chất của cuốn sách này. Trong văn hoá phương Tây, lời nói là nguồn cội, văn bản chỉ hiện ra khi nó được ghi lại: anh hùng ca của Hôme là “lời ca” của một nghệ nhân hát rong và từ “miệng” của Nữ thần thơ Muzơ mà Hésiode biết được sự ra đời của các thần; tương tự, trong thông điệp của sự Thần khải, Kinh Thánh là lời nói trước khi nó được viết thành Thánh

thư và, như người ta vẫn thường ghi nhận, nó gắn liền với truyền thống mục ca của dân tộc Do Thái khi người chăn cừu nói với bầy cừu của anh ta. Thế nhưng ở Trung Hoa, không có cả lời nói thiêng liêng lẫn sử thi, ý thức được sinh ra từ các đường nét. Và *Kinh Dịch* là tác phẩm tuyệt vời về các nét được viết ra, những đường nét tự nó mang tính chất khởi thủy. Một nét đầu tiên, tròn vẹn, liên tục - , mà không thể cá biệt hoá tí gì, hoặc không thể thay đổi, kết nối chúng ta lại, qua tính trực tuyến rõ ràng, qua sự đơn giản mang tính bản chất của nguồn cội; và chỉ duy nhất qua sự đứt quãng của nó - - mà sinh ra giá trị khác biệt. Nhưng bản thân nó vốn mang tính chung, nó không còn tạo ra qua nó theo kiểu kí hiệu nữa; với chúng cả hai, nét liền và nét đứt không bao giờ chuyển hoá thành mặt mã thông điệp nhưng cũng đủ để tạo sinh, chỉ qua quan hệ tương khắc - tương sinh của chúng, quy tụ mọi việc vào một thực tại; và bởi các cách thức hoán đảo khác nhau của chúng ngay trong chính biểu tượng. chúng sẽ cho thấy sự chuyển hoá liên tục. Cũng thế, loạt các biểu tượng được tạo ra từ hai kiểu nét này, và từ đó mà cuốn sách được xác lập, nó có thể tái hiện, theo quan niệm của người Trung Hoa một thánh kinh vừa mang tính nguyên thủy, vừa mang tính cơ bản, hết sức đơn giản, lại nắm bắt trực tiếp tính chất năng động của sự vật và tạo ra sự chuyển tiếp từ trò chơi với các đường nét, luôn biến đổi, mang lại cho chúng ta cảnh quan về thế giới, và cảnh quan này, được chính xác hoá và mã hoá, riêng biệt so với ngôn ngữ của con người: nhờ vào nét vạch cơ bản này, cho dù nó không thể tạo ra kiểu phát âm mang tính cá biệt của một ngôn ngữ, mà nó đưa chúng ta vào trong

khoảng giữa hiện tượng và ký hiệu, *Kinh Dịch* tạo ra sự trung chuyển giữa hệ thống của tự nhiên và hình thức logic của nó. Về sự khác biệt so với ký hiệu ghi ý, quẻ đơn và quẻ kép (quẻ tam hào và quẻ lục hào) tạo ra cơ sở cho cuốn *Diễn thư* không hề biểu thị một ý nghĩa nào nhưng các thành tố của nó lại xác lập một ma trận. Cũng như vậy, theo quan điểm phủ hệ học được tạo ra bởi một lý thuyết văn học Trung Hoa³, chúng tạo ra một *nguyên - văn bản* (proto - texte) đảm bảo chắc chắn sự tiếp diễn của sức mạnh biểu tượng với các công việc trong thế giới và sáng tạo một văn bản viết; ngay cả khi chúng đã trở thành một *cổ - văn bản* (arché - texte), cái mà trong hệ thống liên kết và biến đổi, sẽ chứa đựng mọi văn bản có thể, mà từ đó những cái khác sẽ luôn luôn chỉ là sự minh thị vĩnh hằng.

Sự đối lập đăng sau giữa lời nói và các vạch có một sự chạm trán khác giữa huyền thoại (mythe) và đồ hình “*Đồ hình*”, sơ đồ của *Kinh Dịch*, có nền tảng là các vạch, nó có hai nghĩa cho cùng một tên gọi: với tư cách là vạch, nó hướng tới tái hiện một cách chung nhất các tác tố của tổng thể (ở đây, là sự rút gọn thành hai) và thiên hướng tương lai (được nhìn nhận thành một mặt cắt; như người ta thường nói, chẳng hạn, đồ hình của bông hoa); và đồng thời với tư cách là nét vạch nhằm thể hiện, dưới hình thức biểu đồ, sự mở ra và biến đổi của hiện tượng (giống như người ta nói về đồ thị của một cơn sốt). Hướng vào sự trợ

³ So sánh: nhất là chương dẫn luận của tác phẩm chính yếu về lý luận văn học Trung Hoa (thế kỷ V - VI sau CN, cuốn *Văn tâm điều long* (Wenxin diaolong) - Chương “*Nguyên đạo*”(“yandao”)

giúp của thần thoại, như chúng ta khá quen thuộc điều này trong văn hoá phương Tây, và sự sử dụng sơ đồ dạng đồ hình vốn rất riêng của *Điện thư về sự chuyển hoá*, sự so sánh là xưa cũ⁴, và tự biện giải dần dần về nhiều vấn đề: cái này và cái kia, trong thực tế, nhằm khơi dậy sự vật mà nó vượt qua khả năng nhận hiểu bằng ngôn ngữ trừu tượng hoặc nó không chỉ ra cho ta điều gì cả; để làm điều đó, chúng phải dựa vào hoặc cái này hoặc cái kia với một cách thể hiện bằng hình ảnh (theo *Điện thư* chẳng hạn, nhà hiền triết “thiết lập các biểu tượng về quẻ bói” để “giải thích toàn bộ ý nghĩa”); rồi cuộc, cái này tiếp cái kia được tổ chức thành các lớp. Xuất hiện một cách khá mỹ mãn như thế, từ cái nền khung chung này, các vấn đề đối lập khác biệt, và chính chúng cũng liên kết với nhau từ một phương diện đủ để thể hiện thành các mảng dài. Tôi muốn đề xuất cách lược đồ hoá tương tự với các nét đứt: khi huyền thoại tái hiện một cảnh kịch, như một câu chuyện lịch sử, thì đồ hình của *Kinh Dịch* thể hiện sự phát triển (thông qua chuyển hoá); khi mà cái thứ nhất gọi tên các tác nhân (các diễn viên), thì cái thứ hai tạo ra sự tham dự của các tác tố được tạo thành (âm - dương, nét liền hoặc nét đứt); khi mà cái thứ nhất là giải thích được, một cách thông suốt và dẫn tới một nguyên nhân (so sánh chức năng truy nguyên học của thần thoại), thì cái thứ hai mang tính chỉ dẫn cho một khuynh hướng; cuối cùng, khi mà cái thứ nhất mang tính sáng tạo và cần cho sự tưởng tượng, thì cái thứ hai đóng vai trò thám thính (phù hợp

⁴ So sánh: Helmut Wilhelm trong *Bầu trời - mặt đất và con người trong Cuốn sách về sự biến đổi - Heaven, Earth and Man in the Book of changes* - University of Washington Press, 1977, trang 295.

với chức năng đầu tiên của nó, chức năng bói toán). Từ sự khởi đầu của sự phân chia này cho thấy sự khác biệt về mặt bố cục: thần thoại có quan hệ với cái siêu thường; còn các đồ hình của *Kinh Dịch*, là sự khái lộ về cái nội tại.

Cái riêng biệt của tư duy được định hướng bởi cái siêu thường là tìm cách khai thác cái *khác* trong một cái khác (có nghĩa là qua nó cái khác thực sự là một cái khác và có thể được tạo ra từ tính khách quan bên ngoài). Đối lập với cách khám phá về thế giới bên kia, cái riêng của tư duy về cái nội tại là tìm cách làm nổi bật, tạo tác tất cả những gì *cùng thuộc* bên trong của cái khác và dẫn tới sự tương liên giữa chúng. Trong thực tế tư tưởng của Kinh Dịch phụ thuộc vào logic ghép đôi, ghép cặp dẫn tới chức năng lưỡng cực và ở đó diễn ra *một cách tự ý* sự phối thuộc triền miên. Bởi vậy đối tượng duy nhất của cuốn sách là tìm ra mối quan hệ nội tại của mọi quá trình. Đối tượng duy nhất của chúng tôi, với chúng tôi, là tìm cách nhận ra sau đó cái gì có thể là cái *logic* của cái nội tại này.

LỜI NÓI ĐẦU

Toàn bộ các chương của tiểu luận này bình giải, hoặc gần hoặc xa, một phần của cuốn *Diễn thư*; chương đầu là sự giới thiệu chung về kết cấu của cuốn sách và cách thức vận hành của nó bắt nguồn từ các đoạn trích từ *Hệ từ (Grand Commentaire)* hay “*Những hình thức phụ trợ*” - so sánh với Philastre - §1132s), đồng thời cũng là các diễn giải đầu tiên về tính tổng thể của công trình mà nó là một bộ phận của cái tổng thể đó; bốn chương tiếp theo, khi phân tích các trường hợp của các biểu tượng đặc trưng cũng như khi chuyển hoá nó, đều được đặt trong quan hệ với văn bản của các quẻ kép khác nhau được chỉ ra trong tiêu đề; ba chương cuối, kết cục, trở lại phần đầu của *Hệ từ* nhằm đưa ra cách đọc có tiếp liên theo một số đoạn trích: các đoạn này sẽ tạo ra chuỗi các suy tư được mở ra về tương lai và về cái nội tại.

Sự phối thuộc này trong tương quan với các văn bản diễn quy không tránh khỏi việc dẫn tới những đối chiếu. Nhưng tôi tin rằng tôi không thể vượt qua những cái đó mà không làm phương hại tới sự chặt chẽ của hệ thống

luận chứng được tìm ra sau mỗi lần được phát triển. Tôi cũng nghĩ rằng độc giả có thể quan tâm hướng tới các kết quả của mối liên kết theo cách mà họ có thể tri giác được, qua cách tiêu biến của các biểu tượng và cả của sự phát triển, cái lôgic *nên tảng*, chắc chắn là duy nhất, mà cuốn *Điện thư* này không ngừng tường giải. Và đối với một tư tưởng vốn nằm ngoài cách quan niệm thông thường của chúng ta cho tới những cách nhìn siêu hình vốn rất phổ quát của chúng ta thì sự đồng hoá bằng *thói quen* là hết sức cần thiết nhằm đạt tới cách hiểu đơn giản.

Bản in được sử dụng trong công trình nghiên cứu này là bản trong : *Toàn tập tác phẩm của Vương Phu Chi - Thuyền Sơn toàn thư (Chuanshan quanshu)*- Việt lục thư xã xuất bản (Yuelu Shuche Chuban) - Trường Sa (Changsha) 1988, tập 1.

Phần dịch thuật *Kinh Dịch* được trích trong các lời dẫn được lấy trực tiếp từ các bản dịch của Philastre, Zulma, 1992; từ Legge, *Kinh Dịch*, tái bản Dover New York 1963; và từ Richard Wilhelm, dịch lại từ tiếng Đức sang tiếng Pháp dưới tiêu đề *Cuốn sách về những sự chuyển hoá* do Etienne Perrot dịch, Librairie de Médicis, Paris, 1973.

Thư mục liên quan tới *Kinh Dịch*, là rất lớn; thư mục đó không thể có chỗ trong tiểu luận này. Để có cái nhìn chung nhất cách thức nắm bắt chức năng triết học của *Kinh Dịch* trong truyền thống Trung Hoa, tôi giới thiệu với độc giả ưa chuộng Trung Hoa, công trình nghiên cứu gần đây: *Lịch sử triết học từ sự nghiên cứu Kinh Dịch*

Dịch học (Dịch học Triết học hệ- Yixue Zhexue shi) của Zhu Bokun (Chu Bá Khôn ?)- Đại học Bắc Kinh 2 tập đã xuất bản (1986 và 1988); về cách nhận thức *Kinh Dịch* từ góc độ các phát hiện khảo cổ học, có thể quan tâm tới cách đặt vấn đề mới của Li Xueqin *Về nguồn gốc của Kinh Dịch và về những bình giải nó - Chu Dịch* (Chu Dịch tinh tuyển xuất nguyên-Zhouyi Jingzhuan Suyuan) - Bắc Kinh (Trường Xuân xuất bản xã - Changchun Chubanshe 1992.

Ở phương Tây, cách đọc *Kinh Dịch* tồn tại quá lâu với sự thống ngự của các bản chú thích có lựa chọn của Wilhelm, cha và con (chẳng hạn: Richard Wilhelm: *Wandlung und Dauer*, bản dịch tiếng Anh: *Cách đọc Kinh Dịch. Hằng số và Biến đổi*, Princeton, 1979, hoặc Hellmut Wilhelm, bản dịch tiếng Anh: *Sự thay đổi, Tám bài đọc về Kinh Dịch*, Princeton, 1973); ngược lại, người ta có thể tham khảo thường xuyên với tiện ích đặc biệt các công trình đã xuất bản của Iulian Shchutskii, qua bản tiếng Anh: *Các bài nghiên cứu về Kinh Dịch*, Princeton, 1979.

Các từ trong dấu ngoặc kép và khi trình bày được gọi ra trong phần *Ngữ vựng về các thành ngữ, các cách biểu đạt Trung Hoa*, có trong phần cuối của tập sách này.

Chương I

MỘT “ĐIỂN THU” VỀ “SỰ CHUYỂN HOÁ” *HAY CHỦ ĐÍCH CỦA CUỐN SÁCH* *VÀ CÁCH SỬ DỤNG NÓ*

(Hệ từ - nhiều chỗ trong cuốn sách)

Chúng ta trở lại với chuẩn mực của cuốn sách. Chúng ta biết rằng *Kinh Dịch* tự mở ra, tự tổ chức một cách độc lập từ một văn bản: nó dựa hoàn toàn chỉ duy nhất từ trò chơi với hai kiểu vạch, các vạch hết sức đơn giản, vạch liền hoặc vạch đứt, - và -- và một loạt các biểu tượng, mà bản thân nó cũng được xem xét toàn diện. Từ văn bản được ghép nối với với một sự liên kết và gắn liền với nó, nó có vẻ như là lược hình để chơi, vai trò của một bình giải đơn giản; và cũng chính từ chỗ này, người ta thừa nhận đã gom chồng không đúng các lời bình giải: bởi nó tồn tại ở ngoài, theo nguyên tắc trọng tâm của cuốn sách. Với cái ma trận được tạo sinh, nó không phải là định mệnh khi xác lập hết sức tinh tế từ chỗ nó thuộc về cuốn sách, tới chỗ - cũng như nhân danh cái gì đây - để nó không chỉ tồn tại như một bộ phận ? Ở phía trước,

Kinh Dịch là đồng thời với mọi thứ chế độ đầu tiên, nó mang đến cho chúng ta thời điểm đầu tiên này, ở đó nét vạch tự nhiên, vừa tự vỡ ra vừa tự đối lập với chính nó, nó bắt đầu tiếp nhận giá trị của một ký hiệu: ở đây chúng ta bị đặt sang một bên với mọi loại thánh thư, vào thời kỳ trước khi có mã hoá. Trái lại, ở phía sau, dường như toàn bộ văn bản chỉ tương hợp với thời kỳ cuối gắn với sự ra đời của cuốn sách, phục vụ cho sự minh thị của nó, gần như hoàn toàn không phải dừng ở văn bản này để nhằm lý giải các biểu tượng, để bình giải cách xếp đặt của nó: một văn bản như vậy, chỉ như một lời chú giải, ngay lập tức đã bị coi là sự dị thường.

Bỗng nhiên, từ cả hai phía, *Kinh Dịch* vượt ra khỏi cái khuôn khổ mà truyền thống vẫn dành cho sách vở. Từ quan điểm liên quan tới các giới hạn của nó, cũng như tới chất liệu của nó, cuốn sách tự nó nằm trong trạng thái hạn chế. Cho nên người ta sẽ bắt đầu bằng cách tự hỏi: liệu nó có còn là một cuốn sách nữa không ? Và hơn nữa: cuốn sách này thuận tiện cho cách đọc nào đây?

I.- Sự kế tục của các tác giả, sự thống nhất của tác phẩm

Các nhà bình giải Trung Hoa cũng không hề quên việc tự hỏi về mối liên kết của *Diễn thư* và tính thống nhất của nó. Không thể nghi ngờ gì về việc *Kinh Dịch* đã được tạo ra cách đây hàng ngàn năm và trở thành một đối tượng của một sự phân tầng lằng lẽ, họ luôn gắn với việc đưa ra giá trị về tính liên tục khi gắn liền với sự tồn tại,

nó sẽ đáp ứng cho lô-gic thống nhất của quá trình; có nghĩa là nó đạt tới, theo quan niệm của người Trung Hoa, sự mở rộng lịch sử của họ.

Bốn thời kỳ trong truyền thống thể hiện mối quan hệ cội nguồn của minh triết mà từ đó cuốn sách này được ra đời. Nguồn gốc đầu tiên được gắn với Phục Hi (Fu Xi), được coi như ông vua đầu tiên, đã soạn ra hệ quẻ lục hào. Từ giai đoạn này, nhà bình giải này nói với chúng ta (trang 649), quan hệ lô-gic vốn có của hệ thống là “sự trọn vẹn hiện hữu”; nhưng cái thời kỳ này của “cổ đại xa vời” hãy còn rất “thô sơ”, khi đó người ta không có “thời gian rảnh rỗi” để “biểu thị, đưa ra ánh sáng” nguyên lý để minh giải sự kết hợp này (cái “vì sao nó lại như vậy”) “nhằm giáo dục cho các thế hệ tương lai”. Nói ngắn gọn, hệ thống này cũng đã được xác lập nhưng tính chất lô-gic của nó thì chưa được lý giải. Bởi vì, trong giai đoạn này, không thể viết cái gì hơn và ngay cái tên “*Kinh Dịch*” (trong cách viết chữ Hán sang chữ Latinh - pinyin- là *Yijing- Dịch Kinh*), được hình thành trên cơ sở khái niệm “chuyển hoá” - Dịch - (Từ đó có *Điện thư về sự chuyển hoá - Kinh Dịch*), không phải đã được xuất hiện (mỗi triều đại ban cho nó một tên gọi riêng: *Liên Sơn (Lian-shan)* dưới triều nhà Hạ (Xia), *Quy tàng (Guizang)* dưới triều nhà Thương (Shang). Như vậy hệ thống này phục vụ cho phương diện thực tiễn nhằm để bói toán. Nhờ các thầy bói mà các biểu tượng này được hoán chuyển trung thành từ thời đại này sang thời đại khác.

Chỉ đến thời Văn vương, người đứng đầu nhà Chu (khoảng cuối thiên niên kỷ thứ hai trước công nguyên)

mới xuất hiện một văn bản riêng biệt; từ đó, sự giải thích bắt đầu (từ đây có tên *Chu Dịch*: “(Sách về) sự thay đổi của triều đại Chu” trở thành tên gốc: cùng với sự minh triết được truyền thống tự thân cổ vũ là những “phán quyết” ngắn gọn khi bình giải các biểu tượng này. Văn vương “căn cứ vào” các lược đồ đường nét của Phục Hy, WFZ cho chúng ta biết như vậy (xem trang 41), để “biểu thị”, họ bắt đầu từ chỗ sự đối lập nảy sinh từ “Thành hay bại, cát hay hung”. Và từ đó, nó được dẫn tới việc khai thác “cho tới cùng” những gì tạo ra nền tảng hiện thực cũng như phương diện mà con người bám rễ trong nó (*thôi tính mệnh chi nguyên - a*): nó gọi mở giá trị đạo đức về những gì cho đến lúc ấy hãy còn là thao tác bói toán và người ta mang lại cho cuốn sách kích thước cuối cùng của nó. Chu Công, con trai ông, chỉ việc bổ sung vào công trình này cách biện minh khi theo đuổi ở cấp độ các hào từ tạo thành biểu tượng này: ông làm rõ ràng thêm về “bước đầu” của sự thay đổi của chúng và dẫn tới việc phân tích một cách “tinh tế” nhất sự chuyển hoá.

Giai đoạn cuối cùng, phần được gán cho Khổng Tử (VI - V trước CN). Một mặt, ông “buộc kết” các phán quyết của Văn Vương và Chu Công “nhằm nhấn mạnh giá trị của luận lý” ở đó nhiều lời bình giải của ông được rút ra (“*Văn ngôn*” (*Wenyan*)), “*Thuyết quái*” (*Commentaire du Jugement*); “*Tự quái*” (*Commentaire symbolique*); mặt khác, ông khôi phục lại “nguyên tắc thống nhất nó” từ mọi “sự khác biệt” được tiếp nhận bởi các biểu tượng và cách diễn giải chúng, từ đó chúng phục vụ cho các xử lý của ông (“*Hệ từ*” (*Grand commentaire*);

“giải thích về các hào”, v.v.). Tuy vậy, từ đó, từ các giải thích nhằm để “biểu thị”, chúng tôi ghi nhận lại từ WFZ (trang 649), điều mà ông tạo ra cơ sở cho các bình giải của ông; và các bình giải này lại tự liên kết với các “phán quyết” của Văn Vương và Chu Công, và cũng như những phán quyết này, người ta có thể đi tới điểm khởi đầu của cuốn sách khi liên kết chúng với các nét vạch lược đồ của Phục Hi, ông tổ của nó. Như vậy, nếu “bốn nhà minh triết” đã liên tục hợp lực vì cuốn sách, thì họ “đều noi theo” hoàn toàn “cùng một nguyên tắc” (*tứ thánh đồng quý - b*): cái có khi được xác nhận là để “hội giác” “cái chủ định của cái xảy ra trước đó”. Đúng lúc này, từ cái này sang cái khác, không còn có việc “không suy”, “không thịnh” nữa.

Bởi vì ở đây đã có sự thay đổi từ cái này sang cái khác, WFZ, Văn Vương và Chu Công “đã bỏ rơi các vạch lược hào của Phục Hi và đã tạo ra một cuốn sách khác” (để trình bày “quan điểm riêng của họ”, như trường hợp cuốn *Taixuan* của Dương Hùng (Yang Xiong) vào cuối thế kỉ thứ nhất trước công nguyên, và cũng là trường hợp của cuốn *Qianxu* của Tư Mã Quang (Sima Guang) hay cuốn *Hồng Phạm Thư* (*Hongfanshu*) của Can Shen (Thế kỷ XII); và tương tự, nhằm muốn có được một tác phẩm nguyên thuỷ Khổng Tử “đã lược bỏ các biểu tượng của Văn Vương và Chu Công để tạo ra một tác phẩm khác” (như cách Jiao Gan và Jing Fang đời Hán hay Thiệu Ung (Shao Yong) đời Tống (Song) đã làm. Không, không hề có một cuốn kinh điển về sự chuyển hoá để từ đó gán cho Văn Vương, một cuốn khác gán cho Chu Công, một cuốn

khác nữa cho Khổng Tử, và ba nhà hiền triết này đã không thử “lừa dối mọi người” khi đi tìm kiếm trong bóng đêm thời gian, triều đại Phục Hi huyền thoại. Từ tác giả này tới tác giả khác, từ một thời đại cho tới những thời đại tiếp theo, cuốn sách vẫn được giữ nguyên một cách đồng nhất: ngay từ đầu nó đã đầy đủ về một biểu tượng, còn các văn bản khác của các nhà hiền triết chỉ là thêm thắt và chỉ nhằm thúc đẩy việc hoàn thiện văn bản đầu tiên bằng cách làm cho nó càng ngày càng trở nên rõ ràng, sáng sủa hơn. Người ta ghi được khá nhiều về nỗ lực biện luận mà WFZ đưa ra ở đây cho trường hợp mà ông quan tâm, khá tương đồng với điều mà Kinh Thánh mang lại. Bởi vì Kinh Thánh cũng là cuốn sách kiểu như vậy do bản chất của nó mang toàn bộ một nền văn minh, Kinh Thánh tương tự được tạo ra qua nhiều thế kỷ, bị chi phối bởi nhiều tầng bậc và nhiều tác giả. Nhưng, trong trường hợp của cuốn sách này, tính thống nhất của cuốn sách được dựa chắc vào một nguyên lý, và trong tổng thể, bởi chuẩn mực của văn bản được cảm tác, “được chấp nhận ngay lập tức” (hapax paradéchesthai): cũng từ đó Thượng đế trải rộng ra trong mọi sáng tạo, Origène nói với chúng ta như vậy khi đưa lại lược đồ của chủ nghĩa khắc kỷ, tính chất thần thánh của Thánh thư được mở ra trong toàn bộ văn bản thiêng liêng, liên quan tới cả con chữ nhỏ nhất của nó: Thánh Thư được công nhận tương đương như vật duy nhất, và các phần của nó được nối kết bằng sự hài hoà không thể nhìn thấy được, một “chuỗi các ý nghĩa tâm linh” (Origène còn nói: *heirmos tôn pneumatikôn*) tạo ra từ các văn bản thành một bản văn

duy nhất. Còn người Trung Hoa, thiếu các tiện nghi cho một sự bảo lãnh tương tự (cái cung cấp lòng tin vào sự chuyển hoá), họ chỉ có một cội nguồn để thiết lập mối liên kết và tính đơn nhất (thống nhất) của *Dịch Kinh* là việc tường minh những điều đó từ cách thức mà cuốn sách được viết ra, và do vậy họ làm cho nó có khả năng phái sinh một cách thận trọng. Cho nên WFZ nhấn mạnh là tính luận lí của cuốn sách đã “hoàn chỉnh” ngay từ đầu (hàng loạt quẻ lục hào), và không một tác gia hậu thế nào lại tách rời khỏi tác phẩm này của các bậc tiền bối (ý nghĩa của từ *Ji-túc-c*; xem trang 649), và mỗi phần được thêm vào cuốn sách đều có “bị câu thúc” và “phụ thuộc” vào những cái đã được tạo ra trước đó (nghĩa của từ *hệ -xi* trong *Hệ từ -xi ci - d*) xem trang 505). Từ Phục Hi cho tới Khổng Tử, mỗi “tác giả” chỉ tiếp nối người khác, mỗi thời kỳ mới của cuốn sách chỉ tương ứng với việc đưa ra “ánh sáng” (tường minh-ND) hay chỉ ra “giá trị” (tường giải-ND -*minh-tán - e*) về những gì mà cuốn sách này đã đưa ra ngay từ khởi thủy. Rốt cuộc, nếu Khổng Tử đã thêm thắt vào những lời bình giải cuối cùng cho cuốn sách (trong khi việc bình giải được làm trong thực tế, vào cuối thời kỳ Cổ đại, để bình chú), đây không phải là duy nhất, tôi tin như vậy, để tạo ra sự thừa nhận vĩnh viễn, nhờ uy tín địa vị của nhà hiền triết, tài ba hơn cả mà còn, từ phương diện cơ bản nhất, để kết thúc công việc bình giải chậm chạp này, để đưa ra một tên gọi cho việc mở rộng bình giải, và ấn định cuốn sách vào sự hoàn thiện của nó.

Như vậy, sự bảo lãnh để họ đi tìm tới các trác tuyệt,

người Trung Hoa đã tìm ra, một cách vĩnh viễn, trong chính *truyền thống* của họ. Ngay từ buổi bình minh của nền văn minh, khi mà Phục Hi được coi là người lập quốc, tới sự mở rộng đầy đủ, được đánh dấu bằng nền giáo dục Nho giáo, các nhà minh triết, những người gắn bó với *Dịch Kinh*, đã liên kết với nhau trên cùng một đường phân giới để mở ra cho muôn đời chân trời của tính nhân đạo và từ đó chiếu rọi từ cội nguồn, bằng ánh sáng luôn luôn được đổi mới, “cái lý của sự vật” (chữ *li* của Trung Hoa). Điều này cũng dường như liên quan tới việc phát triển nền văn minh (phải song hành với việc mở rộng cuốn sách), có sự tương đồng, bởi chính nó, với trật tự vốn có của thực tại. Như vậy, nền lịch sử này, diễn ra như quá trình vừa liên tục vừa vĩnh viễn, được xác định ngay từ thời cổ đại đã đảm bảo cho cuốn sách vượt qua cả tính thống nhất, chuẩn mực tuyệt đối của nó.

II. Chuẩn mực tuyệt đối của cuốn sách

Chúng ta trở lại với sự song hành này: nếu *Dịch Kinh* có thể so sánh được với Kinh Thánh, trước hết là cả hai cuốn sách đều có khát vọng làm sáng tỏ cái bí ẩn của thực tại, chúng đều sở hữu một tầm ngắm tuyệt đối, về cái tuyệt đối, như sự tranh giành nhau hoàn toàn. Như phần *Hệ từ* mà Khổng Tử thêm thắt vào đã nhấn mạnh, cuốn *Diễn thư về sự chuyển hoá* phục vụ cho việc “tạo ra một Con đường - *hiển đạo*” (f) (A, §9, xem WFZ, trang 550), con đường ở đó khơi nguồn không cạn cho mọi sự tồn tại và con người phải phục tùng con đường đó; cuốn

sách cho phép đạt tới kích thước “tâm linh”, hoàn toàn “không thăm dò được”, mà nó không ngừng làm tăng sức sống cho hiện thực (*nhập thần, cùng thần* - g - B, §5, xem WFZ, trang 591 - 592). Khi đó một vấn đề được đặt ra: trong khi một vị Thượng đế được lựa chọn cho con người không hiện hình, thì cuốn sách có giao tiếp với “cái vô hình” phải vận hành như thế nào để từ đó nắm bắt được sự khơi nguồn cho sự Khải thị?

Như người ta đã thấy trước đó là sự duy nhất của cuốn *Điển thư* và sự liên kết của nó dẫn tới một điều là sự phát sinh của nó được xem như đồng nhất với sự phát triển của chính nền văn minh ấy; chúng ta sẽ thấy rằng tính hợp pháp để thông báo về cái tuyệt đối bắt nguồn từ cái mà nó *tương hợp* một cách hoàn hảo nhất trong tiến trình của thực tại, từ cái mà nó “đóng khung” hoàn toàn vào đó. Nội dung của cuốn sách không phải được đảm bảo bằng một sự “chân thực” nội tại, để tin tưởng hay để chứng minh mà là từ khả năng *thích ứng* - điều đó được giả định hoàn toàn. Như câu nói nổi tiếng của *Hệ từ* (A, §4, xem WFZ, trang 519), cuốn *Điển thư về sự chuyển hoá* là “giới hạn giữa Thiên và Địa”, “bởi vậy, nó phù hợp vĩnh viễn với con đường của Thiên và Địa” tiến trình vĩ đại của thế giới, khi liên kết “hoàn toàn”, WFZ làm rõ cho chúng ta, cái “luận lí nội tại” (*liên hợp nhi tận kỳ điều lý* - h). Trong thực tế hai quả lục hào đầu tiên của nó, khi tái hiện tính chất đối cực mà từ đó tất cả sẽ đi ra, chúng “điều khiển toàn bộ hiện thực”; từ hai quả này, các biểu tượng khác và mọi đặc điểm của chúng, “sẽ đi tới tận cùng” với tất cả mọi khả biến có thể có được. Như vậy, không chỉ cuốn *Điển thư về sự chuyển hoá* đã sản

sinh ra, ngay từ cấu trúc riêng của nó, và một cách trung thành, tất cả mọi “thành tố của hiện thực”, mà còn mở rộng hơn nữa, bằng mọi mặt, qua mọi đường vòng và lối vào, theo đó cả những khu vực khác biệt nhất (nghĩa của từ *qu - khứ*), toàn bộ “chức năng” (thuật ngữ hậu Khổng Tử là *thể (ti) và dụng (yong)-toàn tiêu kỳ thể, cố khúc tận kỳ dụng -i*). Như vậy nó cho phép nắm bắt từ mọi điểm, và bằng cách đúng đắn nhất, bước đi của sự vật.

Môtip này về một sự thích ứng toàn diện xác lập giữa cuốn sách và thế giới được tìm thấy ở phần cuối của đoạn văn qua các hình ảnh liên kết giữa cái “khuôn” và “khoảnh đất được rào kín” (*phạm - vi - j*) (Xem WFZ, trang 532): cuốn *Điển thư về sự chuyển hoá* mô phỏng “những cách thức biến thiên có cội nguồn từ Thiên và Địa” theo kiểu tương tự như bằng một chiếc “khuôn”; nó thu nhận mọi thứ một cách hoàn chỉnh và vây kín chúng bên trong theo “chu vi” riêng của chúng. Từ đó cuốn sách này “không vượt quá” hiện thực, nó không bao giờ đặt hiện thực vào “cái “không có phương diện”. Giữa cuốn sách và thực tại, các giới hạn được cắt rời, để trở thành một tổng thể hoàn hảo. Theo một cách diễn đạt khác trong *Hệ từ* (A, §11, xem WFZ, trang 557):

Tử viết :

Điển thư về sự chuyển hoá, phục vụ cho cái gì ?

Nó mở ra sự tồn tại, nó kết thúc mọi công việc,

Nó che phủ mọi con đường trên thế gian,

Vậy đấy và đấy là tất cả.

Về việc nó “mở ra sự tồn tại” có nghĩa là, theo WFZ, sự luân chuyển có tính chất quy tắc giữa *âm* (yin) và *dương* (yang) mà *Điển thư về sự chuyển hoá* đã chỉ ra nó “là nguồn gốc của tất cả mọi trạng thái cũng như của tất cả mọi người”; mà đồng thời có thể rằng nó “kết thúc mọi công việc” bao hàm ý nghĩa là *Điển thư* không hạn chế việc nó mở ra cho chúng ta thấy cái luận lí cố hữu của thực tại nhưng sở hữu một tiện ích thực tiễn cho phép định hướng đường đi của sự vật và tạo ra đích tới cho nó. Cuốn *Điển thư* là đồng thời của bất kỳ sự khởi đầu nào, dù nó là các hiện tượng hay cách dẫn dắt và đi với chúng cho tới khi sự hoàn thiện của chúng được mở ra. Từ điểm xuất phát đầu tiên cho tới đích cuối cùng xa vời chúng, cuốn sách “khôi phục” mọi lối đi.

Nhưng không phải cuốn sách chỉ mở ra trong toàn bộ thực tại, nó còn phù hợp với những gì mà nó không bao hàm được. Bởi vì cái *khung* (theo nghĩa mà người ta nói ở đây là cuốn sách “tạo khung” về thế giới), trong cùng một thời điểm tại đó nó mở ra một không gian, nhằm giới hạn chính nó. Sự vi diệu này “và đây là tất cả” từ đó các trích dẫn trước đó được hoàn tất sẽ mang ý nghĩa giáo huấn phong phú: bởi vì đây là những gì đến với chính nó, theo nhà bình giải của chúng ta, để nó ghi nhận một giới hạn không thể vượt qua việc mở rộng những lời bàn và minh giải (đối mặt với sự nguy hiểm về sự tăng trưởng của sự bình chú mà chúng tôi đã nêu ra ngay từ đầu). Ngay từ khi mà hệ thống đã ra đời, WFZ quả quyết với chúng ta (trang 557), rằng ông thích nghi

với “sự đa bội hoá” các lý thuyết ngay cả khi nó “thái quá”(về sự minh giải, hiển nhiên là phải hiểu như vậy) trong hệ thống “cát, hung”; và đây là trái ngược với sự mở rộng so với những gì mà Văn vương đã làm khi soạn thảo những hình thức đầu tiên của “sự giải đoán”: ông cũng đã nhằm tâm điểm hoá cuốn sách trên cơ sở được tạo thành của thực tại (“Thiên”) cũng như cách thức mà con người bắt nguồn từ trong nó, và mong muốn cắt bỏ nhanh gọn những “u, bướu” do việc sử dụng cách tổng hợp, thường lệch hướng, có thể tạo ra. Tiếp theo đó, cuốn sách đã dành cho nhiều sự vượt trội, mà WFZ đã thống kê với một sự coi thường: chẳng hạn sự lạm dụng trong việc minh giải các tương hợp (cuốn sách viết về “các điềm triệu”, xem *Qianzoudu*), hoặc cuốn sách viết về cách tưởng tượng ra mọi kiểu quy nạp không đúng (như trong cuốn *Cantongqi*) hoặc nó tạo ra một cách trang trí cho các lý thuyết giáo hoạt nhất, như các giáo thuyết của các nhà Phật học (cũng như Li Tongxuan bình giải lễ Sutra - *Hoa Nghiêm - Huayan*). Và từ sự suy lý này nảy sinh kinh nghiệm của chúng ta và cho chúng ta vượt ra ngoài thực tại, nó không phải là bước đi dẫn tới sự mê tín ngu muội: các “thầy địa lý” và các “thầy bói” đã nhanh chóng vượt lên bằng cách “đánh cắp” từ cuốn sách theo kiểu “mạnh ai nấy làm”.

Nhưng nhân danh cái gì người ta có thể dừng lại ở chỗ chệch hướng và cắt đứt giữa những gì tương hợp với sự giáo huấn của cuốn sách (bởi vì cái đó tương hợp với thực tại) và với những gì đang vượt qua cuốn sách, tới sự giả tạo? Cách duy nhất để xác lập tốt nhất ranh giới cần

thiết là trở về với các khớp nối cơ bản đã được xác lập, ngay từ đầu của cuốn sách, hai quẻ kép (một cái là dương, cái khác là âm: Thiên - Địa). Bởi vì nếu *Diễn thư về sự chuyển hoá* có khả năng trình bày lại, tính tổng thể của thực tại; và, khi đó, tất cả mọi sự bình giải nếu không dựa hẳn vào nó, hoặc không tự giới hạn trong nó, chúng sẽ bị loại bỏ. Theo hình thức của *Hệ từ* (A, §12, xem WFZ, trang 567), hai biểu tượng đầu tiên này tạo thành toàn bộ “cái bên trong” của cuốn sách: cái bên trong này đáp ứng cho “chúng có đủ chỗ” bởi vì “cuốn sách đã hoàn thành”; cũng như vậy nó đáp ứng “cho chúng tự huỷ” bởi người ta “không thể thấy cái gì hơn ngoài những cái đã tồn tại trong cuốn sách”. Hay hơn nữa, hai quẻ lục hào này tạo ra một cái “cửa” (với hai cánh cửa) mà tất cả phải đi qua đó (xem WFZ, trang 570): “sự phức hợp cực kỳ” (*chí trách - k*) của thực tại (xem trang 538, 570), bảo lãnh trách nhiệm cho loạt các quẻ và các hào, là không thoát khỏi cái khung ban đầu. Một ý nghĩa như vậy của sự phức hợp, sẽ được đẩy đi càng ngày càng xa hơn, trong *Diễn thư về sự chuyển hoá*, sự minh giải ban đầu xuất hiện vào thời kỳ đại suy thoái, thời của Văn vương, cuối đời Thương, và chỉ với các thời đại “suy vong”, WFZ chỉ ra (trang 600), người ta có thể nhìn ra được tất cả các khả năng phát triển, không hề chờ đón, và cho tới khi rối tung rối mù một cách vô lý (các thời đại với trật tự trái lại chỉ cho ta thấy sự đơn giản hoá của một con đường bình thường và có quy tắc). Không nhiều hơn những gì mà Văn vương đã biết rút gọn toàn bộ cái “phức tạp cực kỳ” (*chí tạp - l-*) của các sự vật - và đây là công lao của ông -

vào sự tác động qua lại của nền tảng, tác động qua lại của âm và dương ; và bởi vậy ông đã rút gọn nó vào nguyên lý này, ông đã tạo ra cho nó một phẩm chất lý tính.

Khả năng cho phép đi từ cái rất đơn giản đến cái hết sức phức tạp, nhờ đó ta có được “sự yên bác” và một “sự mở rộng” từ cuốn sách, nổi tiếng bởi *Hệ từ* tạo ra một cấp độ khác về các phát biểu của ông. Khả năng này làm lộ ra theo cách riêng cái cận và cái viễn trong quan hệ phối thuộc (*Hệ từ*, A, §6, xem WFZ, trang 532):

Lời nói của nó trải dài mãi mà không gặp một cản trở nào,

Nó trải dài tới gần các điểm mà, ngay khi nó dừng lại,

(người ta) vẫn thấy được sự đúng đắn của nó.

Theo WFZ thì lời nói của nó trải dài mãi có nghĩa là *Diễn thư* có khả năng mở rộng ra tận cùng, nhằm đạt tới “những biến đổi hằng hà sa số” của thực tại; và nó trải dài đạt tới cận điểm có nghĩa, theo cách hiểu ngược lại, là người ta có thể “rút ra những kinh nghiệm”, bằng “sự trở về với chính nó”, “trong cuộc đời thường nhật”. Sự lĩnh hội cuốn sách do vậy vừa được mở ra rất rộng vừa rất gần gũi mật thiết, một mặt, việc không có “các trở ngại” cho phép mở rộng quan điểm về sự phát triển về “cái lý của sự vật”; mặt khác có thể tự kiểm nghiệm bằng chính nó, và “không nhất thiết phải phát động”, tính đúng đắn của “các nguyên lý vĩnh hằng” này. Và đó chính là, tính chất hoàn hảo tuyệt đối của hệ thống các quẻ mà từ đó người ta nhận ra nó bao gộp tính chỉnh thể của thực tại, mang

giá trị của quan điểm về sự hiện hình của ý nghĩa. Một câu nói khác của *Hệ từ* đã thấu tóm trạng thái viên mãn khi tìm cách bao quanh văn bản qua các hình thái khác nhau của nó (B, §6, xem WFZ, trang 601):

Các danh xưng mà nó sử dụng là hạn chế

Nhưng sự phát triển tương đồng của chúng là lớn lao;

Ý nghĩa của nó trải dài

Lời của nó là chỉnh tề;

Các từ, ngay cả khi chúng chuyển hướng, cũng quy tụ về trung tâm,

Các sự vật vừa trải dài vừa sâu kín.

Cũng với những độ căng khác biệt, nhưng lại đồng quy, những cái đã khai thác văn bản mọi nét nghĩa, mang lại cho nó tất cả mọi chiều kích. Xuất phát từ sự đối lập giữa cái chung và cái riêng (sự chặt chẽ của các danh xưng được tạo ra, theo WFZ, cho tên gọi các quẻ cũng như cho các thực thể hay các tình huống được gọi ra qua các lời phán truyền được phát ngôn giành cho chúng), dạng thức đầu tiên xác lập nguyên tắc về cách hiểu tương đồng và mở ra ý nghĩa tượng trưng của cách biểu hiện: như quẻ thứ ba: *Truân* (*Zhun*), nghĩa là “mầm cây mới nhú lên mặt đất” nhưng người ta có thể mở rộng môtip này cho tới ý nghĩa mà nó phải tạo ra (so sánh với dạng thức phán xét) liên quan tới sự lên ngôi của “các quân vương”. Cho nên, với bản chất như nó có, giá trị này không phải là duy nhất; nó thường được lưỡng hoá theo cách nhìn chiến lược: văn bản này được tiếp cận theo

cách gián tiếp và đổi hướng để đạt tới mục đích cao nhất; nó suy xét theo cách mở rộng đồng thời tất cả các mặt của sự vật, và nó quy tụ chúng vào “tâm điểm” mà từ đó chúng đã đi ra (*khúc nhị trung -m-*). Mật độ của lối viết cho phép nó không ngừng giao cắt với tất cả mọi phương pháp tiến hành này, nhưng không làm rối loạn chúng, tạo ra kiểu trò chơi hiệu quả với những cái trái ngược và đạt tới cái này qua cái khác. Những gì mà người ta có thể kiểm chứng bắt đầu từ các sơ đồ của “sự biểu hiện- cái lộ” và của “cái bị che dấu- cái khuất” (*tứ nhị lộ -n-*) giữa chúng *Điển thư* không ngừng mở ra: một mặt, nó là cái sáng rõ của các sự vật mà nó “sắp xếp” và mặt khác, nó là cái “bí ẩn” của cái lý về các sự vật - cái mà nó muốn chỉ ra.

Một quan hệ như vậy giữa cái biểu hiện - cái lộ và cái bị che dấu - cái khuất, về bản chất là cùng một dự đồ của sự phát lộ, mang lại cho chúng ta, một cách giản minh nhất so với trường hợp Kinh Thánh. Bởi lẽ Kinh Thánh cũng được viết ra từ sự giao thoa giữa hai dự đồ này, ek phanerôn kai kruptôn. Nhưng sự so sánh sẽ dừng tại đó. Hay nói cách khác, từ quyển này tới quyển kia, con đường tiếp theo cho công việc khai thị được dẫn dắt trái ngược nhau. Trong Kinh Thánh, ngay khi nó tạo ra nhận thức cho con người về những bí ẩn cần thiết cho sự cứu rỗi của nó, Thượng đế nắm giữ cẩn thận sự “che dấu” các bí ẩn này dưới lớp phủ (*enduma*, xem Origène) của các văn bản rất dễ đọc, như thể là các câu chuyện lịch sử hoặc tuyển tập về các luật lệ: một “mật ước”(epikrupsis) nằm trong ý đồ thần thánh và dưới tấm

voan này mà nó kích thích ý nguyên của chúng ta (xem Clément d'Alexandre, Strômate, V), khi nó bắt chúng ta phải tìm kiếm chân lý. Nhưng bởi vì nó không chuyển đạt bất cứ một thông điệp nào, cũng không được giao phó một ý nào, còn *Điển thư về sự chuyển hoá* tiến hành, còn *Điển thư*, theo một ý nghĩa ngược lại: nếu “cái lý của sự vật” là bị “giấu kín thật sâu” (xem WFZ, trang 601), đó là do chủ đích được đưa ra trong *Điển thư về sự chuyển hoá* thì nó lại tiến hành làm sáng tỏ điều này. Cho nên, nó sẽ thích hợp với việc xác định chủ đích này với một sự thận trọng vì đây là chức năng duy nhất của nó mà chúng ta có thể đạt tới để đưa ra ánh sáng cái bí ẩn của hiện thực.

III- Cách tổ chức (kết cấu) của tác phẩm

Ngay từ đầu, cách tổ chức này là hết sức đơn giản, tới mức không thể đơn giản hơn được. Hai kiểu vạch, nét liền và nét đứt (- và - -) tạo ra sự đối lập giữa chúng về hai mặt khác nhau của các sự vật: sườn được chiếu sáng và sườn sắp bóng của một quả núi, ánh sáng và bóng tối, cái “*cương*” và cái “*nhu*”, nam và nữ. Nét liền thuộc số *lẻ* : nó bao gồm ba trong một, và khi mở ra, nó đạt tới con số cực đại, số 9; nét đứt thuộc số *chẵn*: nó chỉ bao hàm hai phần ba của cái trước đó (một phần ba của cái bên trái và một phần ba của cái bên phải, xem WFZ, trang 45), và khi được mở ra, (bằng cách gấp ba lên) thì nó cũng chỉ đạt tới số 6. Từ chính bản thân hai vạch này cũng đủ để biểu hiện các *yếu tố tạo sinh* của mọi thực tế: bởi vì

chúng biến hoá qua mỗi lần như vậy thành hai cực, âm và dương.

Gấp đôi các vạch này chúng ta sẽ tạo ra được một hệ thống. Trong thực tế, khá rõ là dưới mỗi vạch trong hai vạch này, khi chúng ta thêm vạch thứ hai, hoặc tương đồng hoặc khác biệt, chúng ta cũng đạt được bốn trường hợp : *Thái âm* $\equiv \equiv$ và *Thái dương* $\equiv \equiv$; *Thiếu âm* $\equiv \equiv$ và *Thiếu dương* $\equiv \equiv$, mà chúng có thể sắp thành dãy theo một trật tự tịnh tiến (khi mà âm thịnh lên thì dương sẽ suy đi, và ngược lại) và tạo thành một chuỗi liên tục (phù hợp theo hai cực - và +: 6 *Thái âm* - 7 *Thiếu dương*- 8 *Thiếu âm*- 9 *Thái dương*). Chúng ta nối thêm một vạch nữa vào mỗi một quẻ từ các quẻ này và chúng ta thu được một loạt 8 quẻ đơn. Khi tạo ra một hệ thống tương đối phức tạp, chúng được sử dụng để biểu thị các “hiện tượng” cơ bản (*tượng* = *xiang* với nghĩa là *pháp tượng* = *faxiang* -o-). Các biểu tượng này đều thuộc thế giới bên ngoài. *Càn* $\equiv \equiv$ Thiên (trời) và *Khôn* $\equiv \equiv$ Địa (đất); *Chấn* $\equiv \equiv$ Sấm và *Tốn* $\equiv \equiv$ Gió; *Khảm* $\equiv \equiv$ Nước và *Ly* $\equiv \equiv$ Lửa; *Cấn* $\equiv \equiv$ Núi và *Đoài* $\equiv \equiv$ Hồ. Đồng thời các cách thức tổ chức bên trong và cách thức hoạt động của chúng : Cương (*Càn*) và Nhu (*Khôn*); Động (*Chấn*) và Nhập (*Tốn*); Chìm (*Khảm*) và Lẹ (*Ly*= đẹp); Ngưng (*Cấn*) và Duyệt (*Đoài*= vui tươi). Ngay với giai đoạn này, tại đó bắt đầu chịu trách nhiệm tạo ra sự khác biệt, tuy nhiên chúng vẫn giữ nguyên tính chất phân cực ban đầu. Không chỉ có mỗi một quẻ trong các quẻ này tiếp nhận một đối thủ chính là quẻ đối lập mà hơn thế nữa, như *Hệ từ* đã chỉ ra (B, §4), trong số 6 quẻ đơn trung gian (được xen vào

giữa hai quẻ đơn thuần dương $\equiv \equiv$ và thuần âm $\equiv \equiv$, “cha” và “mẹ” của hệ thống). Chúng gồm các quẻ *dương* (ba trai : *Chấn* $\equiv \equiv$, *Khảm* $\equiv \equiv$, *Cấn* $\equiv \equiv$) và các quẻ *âm* (ba gái : *Tốn* $\equiv \equiv$, *Ly* $\equiv \equiv$, *Đoài* $\equiv \equiv$) gồm phần lớn các vạch *dương*, từ đây các quẻ đầu tiên thuộc “số lẻ”(cơ) và các quẻ sau thuộc “số chẵn”(ngẫu). WFZ đã minh giải điều này bằng một lược đồ số học chặt chẽ (trang 587): ba quẻ dương tam hào này được tính thành: $6 + 6 + 9 = 21$ (số lẻ) và khi gấp ba chúng lên, chúng tạo thành $18 + 18 + 27 = 63$ (một số lẻ mới). Trong khi đó, ba quẻ tam hào âm tạo thành $9 + 9 + 6 = 24$ (số chẵn) và gấp ba chúng lên, tạo thành $27 + 27 + 18 = 72$ (một số chẵn mới). Trạng thái căng thẳng giữa *chấn* (ngẫu) và *lẻ* (cơ) được kéo dài trên toàn hệ thống: ngay cả khi chúng được mở rộng, các quẻ này vẫn giữ giữa chúng một mối quan hệ, vừa đối lập vừa bổ sung với hai vạch mà từ đó chúng được sinh ra.

Chúng ta gấp đôi một lần nữa việc thêm vào này và chúng ta sẽ thu được một hệ thống 64 quẻ mà nó tương ứng với giai đoạn phát triển cuối cùng của các quẻ. Nhưng trước hết tại sao lại làm được cái việc gấp đôi từ 3 lên 6 ? Lập tức phải nghĩ rằng nó tương ứng với việc gấp đôi từ quẻ đơn đầu tiên (một quẻ đơn thứ hai được thêm ngay vào trên quẻ đơn thứ nhất, theo cách diễn giải của cổ nhân), nó là khá logic để quan niệm, như WFZ đã chỉ ra (trang 573-576), rằng việc gấp đôi này tạo ra một trình độ mới cho mỗi một vạch. Nó đề cập không nhiều về một “sự gấp đôi”, quả thế, hơn là về một “sự phân đôi”, và điều này không làm thay đổi căn bản quẻ: quẻ kép không

phải là một quẻ khác, trái lại, chỉ là một quẻ đơn *được phát triển thêm*. Trong thực tế, khi mà quẻ tam hào đơn biểu hiện hiện thực từ điểm nhìn của “vật tạo sinh” của nó, nó trở thành quẻ kép để thể hiện về chính cái hiện tại ấy từ điểm nhìn “hành dụng” của nó (*thể đối lập với dụng* theo cách gọi của hậu Khổng Tử). Khi đó người ta thấy vì sao một sự nhân đôi như vậy lại trở nên cần thiết (ngay cả với các nhà chú giải hiện đại cũng quan niệm rằng : các quẻ đơn khi ấy tương ứng với một nỗ lực tạo sinh cuối cùng để nhằm thể hiện các quẻ kép bằng quy nạp): để thể hiện bước chuyển của các sự vật, cần đưa ra mỗi lần như vậy giá trị của tính chất *hai mặt của các phương diện*, trái ngược nhưng liên kết, ở đó diễn ra một sự phối thuộc cho phép sự “hành dụng”. Bởi vậy, thiếu mọi vạch tạo sinh hệ thống các quẻ, WFZ kết luận, người ta “không thể khai thác tới tận cùng” một chức năng như vậy.

Bấy giờ chúng ta sẽ phân chia 64 quẻ này theo chức năng của các vạch tạo thành chúng, âm hoặc dương (so sánh WFZ, trang 587 - 588):

- 6 quẻ kép chỉ có một vạch âm duy nhất, tạo thành:

$$(5 \times 9) + 6 = 51$$

- 6 quẻ kép chỉ có một vạch dương duy nhất, tạo thành:

$$(5 \times 6) + 9 = 39$$

- 20 quẻ lục hào được tạo thành từ 3 vạch âm và 3 vạch dương, tạo thành: $(3 \times 6) + (3 \times 9) = 45$

Ông rút ra có 32 quẻ kép là lẻ (cơ). Như sau:

- Một quẻ kép được tạo thành bởi sáu vạch dương, tạo thành:

$$9 \times 6 = 54$$

- Một quẻ kép được tạo thành bởi sáu vạch âm, tạo thành:

$$6 \times 6 = 36$$

- 15 quẻ kép có 2 vạch âm, tạo thành:

$$(9 \times 4) + (6 \times 2) = 48$$

- 15 quẻ kép có 2 vạch dương, tạo thành:

$$(6 \times 4) + (9 \times 2) = 42$$

Ông rút ra rằng 32 quẻ kép tương tự là số chẵn (ngẫu). Ông kiểm nghiệm thấy, ngay cả từ kết quả của cấp độ các quẻ đơn, rằng sự cân bằng được xác lập giữa chẵn (ngẫu) và cơ (lẻ) là hoàn toàn được tôn trọng: bất chấp sự phát triển của nó, hệ thống được giữ nguyên phù hợp với nguyên tắc cơ bản và vẫn được tiếp nối, từ đầu đến cuối, qua sự phân cực.

Điểm mạnh nhất của cách tổ chức này là toàn bộ các vạch, các yếu tố toạ thành các quẻ đơn và quẻ kép (quái = quẻ), có thiên hướng tái hiện và phục vụ cho các biểu tượng (*tượng = xia - p*). Nhà minh triết, người đã được nói đến trong *Hệ từ* (A, §2; xem WFZ, trang 513), đã “lập ra các quẻ và quan tâm đến tượng của chúng”. Bởi lẽ nhà minh triết này, tác giả của cuốn sách, được nhắc tới bởi những người khác (A, §8; xem WFZ, trang 537), “có khả năng quan niệm được tất cả mọi sự phức tạp về những gì tồn tại trên thế giới; ông đã suy ngẫm để làm

thế nào biết cách khu biệt chúng và ông biết biểu hiện nó theo hình thức cụ thể và tiếp nhận được; từ đó dẫn tới tên gọi về tượng”. Nhưng cũng từ đó, người ta có thể đặt ra câu hỏi là có thể có một cách lược đồ hoá tương tự như vậy nữa không? WFZ đã trả lời cho chúng ta (trang 537) rằng đây là “ông đề cập tới sự kết thúc của mọi cái hiện tồn, hoặc của sự hình thành cái cụ thể, của sự tăng sinh hoặc suy giảm các nguồn năng lượng, của sự luân chuyển một cách trật tự và sự hỗn độn của các sự vật, của các tính chất dễ chịu hay khó chịu của các công việc của con người, của thành công hay thất bại, tóm lại, trong quá trình tự sinh hay trong hành động được tập luyện đối với thế giới”, “nó không là gì cả so với mọi cái mà nó có thể là khi nó đạt tới, bằng sự chuyển hoán nghịch đảo - trái ngược (giữa các vạch của quẻ kép), mối quan hệ giữa nhất âm và nhất dương”. Nói rõ hơn, sau khi tất cả thực tại đều tiếp nhận duy nhất chỉ một sự phối thuộc giữa âm và dương, quẻ kép có khả năng hiển nhiên, qua chỉ một trò chơi duy nhất với hai vạch chẵn - lẻ, âm - dương, tái hiện tất cả dưới hình thức biểu tượng. Bởi vì nó được lưỡng cực hoá và được khai thác một cách có hệ thống tất cả mọi tiềm năng biến đổi của chúng, cấu trúc của chúng cho phép ông ta đồng thời nhận lấy trách nhiệm về sự khác biệt hoá và phức tạp hoá các sự vật. Và không chỉ sự thể hiện mang tính chất tượng trưng này luôn luôn có thể là thích đáng, nhưng, hơn thế, nó còn có hiệu quả: qua “sự khu biệt hoá” mà nó tạo ra “giữa cái cương và cái nhu, cái sẽ tăng trưởng và cái sẽ suy thoái”, nó “ngăn cấm mọi sự chệch hướng” và “cố định” thực tại “trong cái

khả năng của nó” (xem WFZ, trang 538); bằng tính chất cụ thể của nó, nó cũng có thể cố định các điều kiện của cái khả thể mang tính chất công cụ của các sự vật (xem *Hệ từ*, A, §10, so sánh WFZ, trang 552): ngay với các đồ vật cũng chỉ được nhìn nhận khi chúng được tuân thủ từ bên trong mối quan hệ của “cương và nhu”, “rỗng và đặc” mà các quẻ này tạo ra.

Trong khi quẻ là cái toàn thể và phù hợp với toàn bộ một quẻ kép (*nhất quái toàn thể chi thành tượng-q-*) (xem WFZ, trang 516), thì hào (*yao*) tạo thành thành tố “đị biệt” của cái toàn thể này (*hào hữu đẳng-r-*). Nó là thành tố *động* trong cái toàn thể và chính nó, trong thực tế, cho phép chúng ta chuyển từ quẻ này sang quẻ khác. Thực ra, WFZ nói với chúng ta (trang 537), khi mà quẻ kép tạo ra một “vật thể xác định” mọi trạng hướng và mọi tồn tại, thì hào từ tương ứng với “một sự khởi mào” (như giai đoạn tiên khởi) của các trường hợp và của các trạng hướng này. Hoặc giả, hơn nữa, khi mà quẻ cho chúng ta thấy phương diện *kết quả* của một cách sắp đặt, thì hào từ tạo ra quan hệ thay đổi bằng cách can thiệp vào bên trong của dạng thức tổng thể này. Bởi vì, từ khi mà nó có nhiệm vụ; ông đã nói với chúng ta trước đó, phải “xác lập toàn bộ sự phức hợp của những gì có trong thế gian”, thì nhà minh triết cũng có trách nhiệm tương tự, ông nói tiếp với chúng ta, phải “xác lập mọi tác động vận hành thế giới”: ông đã quan sát không chỉ một cuộc gặp gỡ theo cách nào đó mà nó được sản sinh ra “được sinh ra đúng lúc” ngay tại thời điểm này, nhưng, hơn thế, làm thế nào mà sự vận động ấy vốn được rút ra từ thời điểm khi đó có cuộc gặp

gỡ như vậy (và xuất hiện, trong lòng quẻ kép, ở cấp độ của hào từ), “thông báo từ chính nó bằng cái luận lí riêng về cái toàn thể của quẻ kép và vượt qua nó” (khái niệm *hội - thông* (*hui - tong*-l-)). Có nghĩa là tác phẩm của nhà minh triết, tác giả của cuốn sách, đã tham gia quan sát vì sao mọi cuộc *hội ngộ bất kỳ*, tại đó diễn ra sự vận động của các sự vật, lại *được bao gộp* trong cái luận lí về cái tổng thể của mọi quá trình: theo cách mà ngay từ lúc đó có thể thiết lập được, như văn bản pháp quy đã cho chúng ta biết, “các nguyên tắc chuẩn tắc” tức chức năng của các sự vật và “đưa chúng vào hoạt động” (*dĩ hành kỳ điển lễ-t-*). Do đó, vạch hào được đặc trưng như là “thời điểm” (thời) và “vị thế” (vị) (*Thời - vị -u-*) mà chúng tồn tại ngay trong bản thân quẻ kép và những cái này tạo ra tiêu chuẩn cho tính chất thoả đáng hay không thoả đáng của sự thay đổi khởi động qua quẻ đó. Cho nên sự thay đổi lớn lao của các hào từ mà cách kết hợp đã quy định (ba trăm tám mươi tư hào tạo thành 64 quẻ kép) cho phép nó “khai thác tới tận cùng” sự khác biệt đặc thù nhất của mọi sự biến đổi nhằm quy tụ tất cả sự biến đổi này với sự biến đổi khác - phù hợp với sự phát triển mà không rơi vào nghĩa thái quá (ngay từ những cái đã có từ trước, đề cập đến quẻ, tất cả “mọi sự phù hợp” của thực tại được quy tụ chỉ duy nhất qua quan hệ giữa âm và dương); và sự luân chuyển này, do vì nó là duy nhất (bởi vì nó là cái khả biến duy nhất), bao hàm trong nó mọi “ sự hỗn độn” (xem *Hệ từ*, A, §8, WFZ, trang 538): mặc dù khi được phép phân tích “một cách tinh vi nhất (*tinh-v-*)” con đường của các sự vật, mỗi một hào đều phải chỉ ra (*hiệu -*

hiếu theo nghĩa *trình hiệu* - *xiao* au sens de *cheng xiao*) theo cách cụ thể nhất mà nó có thể có được, theo chức năng của thời vị - thế vị của nó, “con đường” tiếp theo.

Bộ phận cuối cùng của cách tổ chức này là các “hình thức” (*từ-x-*) bình giải: hoặc chúng chuyển vào phần chung của các quẻ được dự báo bao quát (*Thoán* = *truyện-y-*, lời “bình giải”, được Văn Vương thêm vào); hoặc chúng chuyển vào mỗi một hào những nét được coi là có tính cá nhân (tác phẩm được Chu Công bổ sung nhằm mở rộng những gì mà bố ông ta đã viết). Các hình thức này, *Hệ từ* cho chúng ta biết (A, §2), được gán cho việc thể hiện quẻ kép, có nghĩa là, WFZ bình giải (trang 513) nó “được dựa” hoàn toàn vào chính nó và không thể được suy xét “riêng rẽ”. Chức năng của chúng là chỉ ra “ý nghĩa của sự thể hiện” và mang lại cho chúng ta điều “tiên báo” (qua cách gọi “cát” - “hung”): trong thực tế, một mặt, “cái luận lí được bao hàm trong cách biểu hiện và cái tạo ra nó như nó vốn vậy” không thể “lý giải được” nếu không có các hình thức chú giải này; và mặc dù, cái riêng của các hình thức này là “chỉ ra lần lượt về những gì mà cái đó đạt tới” (*các chỉ kỳ sở chi-z-*), có nghĩa là nhằm báo trước cho chúng ta khuynh hướng của công việc, nhằm để chúng ta điều chỉnh, đúng lúc, hành động của chúng ta.

Tất cả mọi bộ phận của kết cấu này, do vậy, chúng xếp chồng các cái này vào mọi cái kia, và vừa hoạt động vừa nối kết lại với nhau. Như WFZ đã ghi nhận (trang 587), nếu thiếu các *biểu tượng* được tạo ra từ quẻ kép, thì

cũng không có lời chú giải (được tạo ra cho biểu tượng); cũng như nếu thiếu sự chú giải (tổng quan) gắn với biểu tượng thì không thể có các *hào* (những cái được coi là mang tính cá thể); cũng vậy nếu thiếu các lời chú giải và các hào, cũng không có các quẻ để có thể bình giải. Do vậy, nó cho thấy rằng đây là biểu tượng của quẻ kép mà mọi tồn dư sẽ vượt lên hay phụ thuộc, và nó là cơ sở để từ đó mọi sự kết nối dựa vào. Như vậy *Hệ từ* (B, §3) có thể tuyên bố một cách ngắn gọn: “(những gì tạo ra) *Điển thư về sự chuyển hoá* là biểu tượng”. (*Dịch đó là tượng vậy-ND*). Cũng từ trong các tượng, trong thực tế, WFZ bình chú (trang 586) rằng “cái lý của các sự vật được phản ánh”; và bởi vậy “thiếu các biểu tượng người ta không biết đến các *Điển thư về sự chuyển hoá*”. Cũng như người ta cảm thấy vô hiệu từ quan điểm xem xét nguồn gốc cuốn sách, từ vị thế của Thiệu Ung (thế kỉ XI) mà theo đó cuốn *Điển thư về sự chuyển hoá* đã có sẵn từ trước với các vạch của các quẻ kép: bởi thế, nó không phải là quan điểm riêng cho cuốn sách này, cuốn sách có thể tạo ra ngôi thứ cụ thể trước tiên của các biểu tượng và của mọi suy ngẫm được mang lại về sự tiến triển diễn ra từ chỉ duy nhất một sự chỉnh lí (trong thực tế, sự thay đổi không thể được tạo ra với một bản chất siêu hình, tách rời các trạng huống). Cũng như vậy người ta cảm thấy khi hiểu, ngay từ đầu, từ quan điểm giải thích cuốn sách, theo vị thế của một Vương Bật (Thế kỉ III, so sánh *Chu Dịch lược lệ § Minh tượng (Ming xiang)*, theo đó, để “đạt tới ý nghĩa”, thì cần phải loại bỏ biểu tượng” (xem WFZ, trang 505, nhưng trích dẫn mà Vương Bật đã đưa ra dường như

bị sai lạc): bởi thế nó không có nghĩa tương ứng với sự chuyển hoá mà sự chuyển hoá này có thể được suy tư một cách có hiệu quả khi nắm bắt các khoảng cách được tạo ra giữa biểu tượng và phương diện trừu tượng.

Đồng thời khi ông dựa hoàn toàn vào hệ thống các biểu tượng, khi nó là thâm cứu, kết cấu được hình thành như vậy sẽ sẵn sàng cho hai kiểu phụ chú (xem *Hệ từ*, A §2; WFZ trang 515 - 516) - và từ những cái này, sẽ được hoàn thiện: hoặc “tĩnh” chúng ta “quan sát” được kết cấu một loạt các biểu tượng, theo cách mà chúng vĩnh viễn được xác lập, và tìm được cách đánh giá sự đúng đắn của hình thức mà chúng được bình giải, hoặc khi ấy chúng ta đang trong “vận động” và chúng ta muốn hành động. Chúng ta cho rằng mọi “sự thay đổi” xảy ra trong lòng quẻ kép và chúng ta mở ra hướng “tham khảo” (*chiếm - a’-*) ở cấp độ các hào. Bởi thế trong khi loạt các biểu tượng tạo thành thành tố cố định trong kết cấu vòng, hào từ cũng tạo thành, riêng với nó, như chúng ta đã thấy, sự cá thể hoá và động: đó là cấp độ mà nó mở ra sự dò tìm về tiến trình phát triển và cấp độ mà các biểu tượng liên thông giữa chúng. Một mặt, do vậy, qua việc “nghiên cứu” các biểu tượng, chúng ta có thể chiếm lĩnh những gì phải “bảo vệ” luôn có trong ta nhằm phục vụ cho một “quy tắc bất biến” trong xử sự; và mặt khác, qua việc *tham khảo* tương ứng với hào từ, chúng ta có thể “phân tích” “các vĩ mô” tính chất “luận lý” vốn là riêng so với khuynh hướng được phát lộ ra (*tính lý ưu hào phát chi gian - b’-*), và, như vậy, khi hướng về sự phát triển của tương lai, làm cho phù hợp với cách xử sự của chúng ta

tại mỗi thời điểm.

Sự kết hợp tự thân của cùng một kết cấu từ hai tác tố đối lập, được cố định từ một phía và được dịch chuyển từ một phía khác, được gọi mở, trong một đoạn văn khác của *Hệ từ* (A §11) qua cách biểu tượng bằng *hình tròn* và *hình vuông*:

Như vậy cái đức của cỏ thi là trở nên tròn trịa để đưa tới cái không nhìn thấy.

Còn đức của lục hào lại trở thành vuông để phục vụ cho nhận thức (...)

“Lối dẫn vào cái không nhìn thấy” cho phép nhìn trước được tương lai,

“Sự hiểu biết” nằm ở chỗ biết tích lũy quá khứ

Từ một phía, hình “vuông”, cái hiển nhiên mà nét vạch được lấp đầy trên trang giấy cho mỗi quẻ kép nhưng cũng chỉ với ý nghĩa ở đó người ta nói về nó với tính chất thông báo, khi đổi chỗ điểm nhìn của cái “đạo đức” được biểu hiện, mà một người hay một sự vật nào đó thể hiện một phương diện đứt đoạn hết sức rõ ràng và tính chất của nó là “vuông vức”; từ một phía khác, hình “tròn”, sự tròn trịa của các sợi cỏ thi mà với sự xoay tròn của chúng cho phép chúng lướt trượt một cách nhẹ nhàng giữa các ngón tay, trong quá trình thực hiện việc rút thẻ⁵, mà

⁵ Về nguyên tắc rút thẻ được miêu tả tại §9 phần thứ nhất của *Hệ từ*; và để phân tích nguồn gốc bố trí toán bằng cỏ thi và về các trình tự thực hiện, được dựa theo Léon Vandarmecarsch, *Vương đạo hay con đường của vua chúa* -

không bao giờ chúng bị co lại hay bị kẹt lại. Từ trong cấu trúc bền vững được xác lập của quẻ kép, toàn bộ kinh nghiệm của mọi sự phát triển quá khứ được giữ lại và “tích lũy”, như một sợi chỉ song song với nó, cách thức sử dụng nhẹ nhàng và khó nắm bắt nhưng rất tuyệt vời này của cổ thi cho phép người bói kết hợp sát sao gần như không thể uốn cong đầu ít nhiều, nhưng “không nhìn thấy” (khi đó nó ở dạng bào thai), về một quá trình phát triển. Trong khi hệ thống các quẻ kép tạo ra một “cơ sở nền tảng” tổng quát của sự tiến triển và cho phép nhận ra từ đó trong tính khái quát của hệ thống, cách thăm dò bằng cổ thi cho phép đạt tới “sự ứng tác” mà nó là riêng biệt cho mỗi trường hợp và là cái mà cơ sở tổng quát này không xác định được. Cũng vậy, nhờ chức năng liên kết của hai bộ phận này, kết cấu của *Điển thư* có khả năng tạo ra sự tương thích từ chính nó cả hai kích thước đối lập: đồng thời là các đường hướng lớn của chức năng của quá trình và sự tinh tế của các chi tiết, các bài học của quá khứ và dự báo của tương lai. Từ sự hợp tác này khả năng “tự nhiên” của nó được rút ra (đồng thời là “luận lý” của nó - *Dịch nguyên thiên lý chi tự nhiên - c'* - ; Xem WFZ, trang 553) nhằm khai thị cái nội tại: từ lược đồ tổng quát của các quẻ, được xác lập một lần cho tất cả và lược đồ ấy trở thành cơ sở cho chính nó, người ta đọc được tiến trình vô tận của sự vật qua mỗi một lần xin quẻ.

IV. Cấu trúc của lục hào

Bài viết này chỉ có thể chỉ ra chức năng của một vài mã mà, chính chúng, được gửi vào cấu trúc quẻ kép với tư cách là văn bản cổ. Nguyên tắc tổ chức đầu tiên: quẻ kép được mở ra từ dưới lên và được đánh số tuần tự bắt đầu từ vị trí thấp nhất cho tới vị trí cao nhất. Hai “vị trí” ban đầu (vị), ở phía dưới của quẻ, tương ứng với “Địa”, hai vị trí tiếp theo (3 và 4) tương ứng với “Nhân” và hai vị trí cao nhất (5 và 6) tương ứng với “Thiên” . Qua sự kết tục của mỗi tầng này, quẻ kép tạo sinh ra ba thời điểm của thực tế - ba “khả năng” của nó hoặc là 10 “cực điểm” (*tam tài, tam cực-d’-*) (Con người (Nhân) được đặt vào giữa hai cái đó như là tất yếu), và mỗi một cấp độ trong các cấp độ này thể hiện tại đây dưới hình thức hai mặt về các phương diện (so sánh với những gì mà chúng tôi đã nói trước đó về cách chuyển hoá từ quẻ đơn sang quẻ kép): âm và dương từ điểm nhìn thế năng của công việc; “cương” và “nhu” từ điểm nhìn chất liệu của các sự vật; “tình” và “lý” từ điểm nhìn đạo đức (*Hệ từ*, A, §2, so sánh WFZ, trang 515 và B, §10, so sánh WFZ, trang 610). Cho nên cùng một lúc nó đáp ứng bằng tính chất chia ba này của các vai trò, quẻ kép tự biểu hiện tính chất hai mặt: ba vị trí ở dưới tạo thành nội quái (*Nội = Trinh*) tạo ra cơ sở cho quẻ và tạo thành “nhân tố xác định” cho nó, ba vị trí ở trên tạo thành ngoại quái (*ngoại = hợi*) (e’) làm cho quẻ phù hợp với sự “phát triển” và mở ra sự “hành dụng” của nó (*thể và dụng*; xem WFZ, trang 346). Một cách phân nhóm như vậy bằng ba vị trí không chỉ đề cập tới cái cao và cái thấp của quẻ: nó còn mở ra với các

quẻ đơn “hạt nhân” được tạo ra trong quẻ và có thể đọc ra qua các đường chỉ (hoặc hào thứ 2, 3 và 4; hoặc hào 3, 4 và 5).

Cho nên chúng ta có thể kiểm tra, để bắt đầu, tính chất gợi mở nhiều chiều của cấu trúc quẻ kép. Các khả biến trái ngược mà chúng ta đã gợi ra, trong thực tế, sẽ phân chia để định vị nó vào trong một cấu trúc hình học có khả năng biến đổi và cho phép nó hội giác được, xuất phát từ sự đa dạng hoá các góc nhìn, và do vậy bằng sự chia tách các viễn cảnh, bản chất thực nhất của thực tại - đồng thời kết nối thống nhất và khả năng đối mới vĩnh viễn của nó. Bởi vậy, kết cấu này cần gợi ra nhiều hệ thống xác định để chỉ ra sự liên quan với cái không xác định về cuộc hội giao giữa các lược đồ khác nhau của chúng. Nói cách khác, đây chỉ là qua sự chồng chất của các hàng rào diễn giải mà người ta có thể đạt tới sự suy lí của mọi quá trình phát triển: trong khả năng tại đó chúng là mới mẻ, chúng thoát ra ngoài mọi sự mã hoá đơn nhất và đã được xác lập; và chỉ *trò chơi* được rút ra từ sự chồng chất các hào từ này, tâm trạng tính chất *ứng tác* của cái nội tại.

Các vị trí tạo ra quẻ kép cũng sinh ra hơn thế một quan hệ cân bằng giữa cơ và ngẫu mà chúng ta đã nhận ra ở phần trước: các vị trí 1 (sơ), 3 (tam), 5 (ngũ) là *lẻ* (cơ), do vậy là vị trí *dương* và các vị trí 2 (nhị), 4 (tứ), 6 (lục), là *chẵn* (ngẫu) do vậy là vị trí *âm*. Nó đưa ra tiêu chuẩn về sự thích đáng được rút ra qua đánh giá của mỗi một trong số các hào từ (*yao*) có chỗ trong các vị trí này: hào

từ là bình thường với vị trí của nó nếu nó là *dương* trong vị trí *dương* và là *âm* trong vị trí *âm*; nó là không thoả đáng trong trường hợp ngược lại. Nhưng ngay cả thời điểm mà chúng “được xác định”, các vị trí này là những yếu tố vận động. Bởi vì, quẻ kép chỉ có thể thể hiện quá trình phát triển, như vốn là thiên hướng của nó, là nó phải tự tiếp nhận nguyên tắc động lực và cấu trúc của nó là mang tính chức năng. Như vậy, hai vị trí trung tâm của quẻ kép đã tạo ra, theo WFZ (trang 507, 508), cột trụ của quẻ: vị trí thứ ba là vị trí ở đó sẽ diễn ra “sự tăng tiến” (phân nhô ra) trong khi đó vị trí thứ tư là vị trí ở đó diễn ra “sự giạt lùi”. Từ sự luân chuyển này vốn tương ứng với đại nhịp của sự vật, các vị trí 2 (hào nhị-ND) và 5 (hào ngũ-ND) tương ứng với thời điểm cân bằng của sự phát triển (bởi vì chúng giữ vị trí trung tâm của hai nội quái và ngoại quái; cũng như vậy vị trí của chúng là rất thích hợp); trong cùng thời hạn mà hai vị trí được hỗ trợ giữa chúng: vị trí thứ 5, phía trên, sẽ là vị trí “thống trị” của quẻ. Cuối cùng, ở hai đầu của quẻ kép, vị trí 1(hào sơ-ND) và 6 (hào lục-ND) bao gồm các giai đoạn đặc biệt của quá trình: sự “tăng trưởng” mở đầu từ phía dưới của quẻ và sự “tan hủy” được mở ra tại đỉnh của nó ().

Như vậy quẻ kép đồng thời vừa được xác lập và vừa trong sự vận động. Một vấn đề được đặt ra từ vấn đề này đe dọa tạo ra sự nghi ngờ về sự dính kết của nó. Quẻ kép không làm chủ vị trí trung tâm (giữa hào tam và hào tứ); do vậy, sự vắng thiếu trung điểm này có đe dọa dẫn tới sự “giải thể”, tại đó có thể định ra sự hỗn độn? Trong cùng thời gian mà quẻ kép làm chủ hai trung tâm, ngay trong

hai quẻ đơn, hào nhị và hào ngũ; Tính chất hai mặt của các trung điểm này có đe dọa dẫn tới một sự “nghịch hướng” nguy hiểm tới sự thống nhất của nó ?

Thực ra, bắt đầu từ trả lời của WFZ (chúng tôi trở lại với sự phân tích này từ *Ngoại Truyện* (*Waizhuan*- trang 1064 - 1065) nếu quẻ kép không làm chủ *một* trung tâm thì nó mang tính chất ngang bằng (được thể hiện bằng hai quẻ đơn); và đồng thời nếu nó làm chủ *hai* trung tâm thì nó mang tính chất không ngang bằng (được thể hiện bởi mỗi một từ các phân nửa được tạo thành từ ba vị trí). Hơn nữa sự giải thích này, mang tính hình thức, đưa lại cho nó sự giải thích triết học quan trọng để cân nhắc khi đề cập tới cội nguồn của cấu trúc tương tự. Trước hết, nếu nó là trung tâm biệt lập với quẻ kép, thì một mặt, với giai đoạn thống nhất cơ bản và do đó cũng là sự khác biệt của các sự vật (xuất hiện trước sự thực tại hoá hiện tượng) “nó không là gì cả nếu nó không phải là trung tâm” (*tương doanh thiên hạ giai nhất, vô phi trung hĩ-f*’-); và mặt khác sau khi nó có vị trí “sự chia tách” mang tính khác biệt, mỗi cách hiện tại hoá riêng biệt kéo theo logic riêng của nó và “người ta không còn nhận ra trung tâm”(*tương doanh thiên hạ giai đạo, bất kiến kì trung hĩ-g*’). Bởi vậy, cuốn *Diễn thư* được tạo thành từ sự ngang bằng để đưa ra các giá trị như điều mà WFZ thích thú gọi ra “sự tinh tế về sự vắng mặt của trung điểm”: hoặc (với một giai đoạn khởi đầu) “tất cả là trung tâm” và người ta có thể *xác lập* một trung tâm riêng; hoặc (với giai đoạn tiếp sau của sự phát triển) “tất cả là con đường”, và nó *không tồn tại* một trung tâm định sẵn.

Chúng ta kiểm tra ngay sự tồn tại của hai trung tâm được tạo ra từ sự không ngang bằng: khi mà một trung tâm duy nhất nghiêng về việc đình trệ hoá quá trình hành động mà hai trung tâm phải chịu là tạo ra các điều kiện cho sự biến đổi bằng luân chuyển mà chỉ nó có thể dẫn tới sự *liên tục của sự chuyển hoá (nhất trung giả bất dịch, lưỡng trung giả dịch-h')*. Người ta có thể đi xa hơn trong ý nghĩa này: chỉ duy nhất sự đồng tồn tại của hai trung tâm mới cho phép cân bằng đích thực. Thực ra, sau khi nó là trung tâm, người ta “liên kết” với nó, nó dừng lại trước chúng ta tại vị trí xác định và người ta tìm thấy, do đó, trong tình trạng chênh vênh nguy hiểm bằng quan hệ đổi mới theo thời gian của các sự vật (sự suy tưởng đến từ Mạnh Tử, VII; A, §26). Cái nghịch lý chỉ là bề ngoài: không thể thích ứng với tính chất bất biến khi thay đổi các hoàn cảnh, cái “trung điểm đúng đắn” bất động dẫn ta không sai lạc với mặt trái của nó, sự “thiên lệch”. Trái lại, tính trung tâm chân thực nằm ở chỗ phát triển từ trung tâm này tới trung tâm khác, do đó, có thể dẫn tới ý nghĩa cũng rõ ràng như một ý nghĩa khác, biết phản ánh khá tốt mọi khả năng tương tự như là cái đối lập của nó. Trong chức năng từ những gì đòi hỏi trong mỗi một trường hợp: để có thể chứng minh đầy đủ “niềm vui hỉ lạc” khởi đầu từ “nỗi buồn sầu bi” sâu sắc, có thể tạo ra chứng cứ về sự “khoan dung” độ lượng cũng như về sự “ngghiêm khắc” lạnh lùng. Một trung điểm đúng đắn bất động, yếu ớt hay sợ hãi, ngăn cấm ta với biện pháp nửa vời bởi ta không bao giờ đủ dũng cảm để theo đuổi một cách dứt khoát một định hướng đã được đưa ra; trái lại,

khả năng dao động từ trung tâm này sang trung tâm khác cho phép ta bao chiếm thực tại, từ *đầu này tới đầu kia*. Cho nên từ phương diện trực diện để từ đó người ta khai thác từ nó tất cả mọi khả năng có thể thực hiện.

Kết quả là từ nguyên tắc cơ bản mà dựa vào đó WFZ đã không ngừng đạt đến: tất cả mọi biểu tượng, trong lòng của tiến trình của thực tại, đều được minh chứng. Và, tương tự, tất cả mọi vị trí chiếm giữ được bằng các hào khác nhau của quẻ kép đều được thiết lập. Nếu mọi sự khác biệt có thể có được giữa chúng khi phân chia chúng từ thấp tới cao, chúng đã ghi tên trong tính liên tục, tham dự vào cùng một luân lý tổng thể và không có khác biệt nào từ chúng, do vậy, không thể bị chối bỏ. Vấn đề duy nhất là vấn đề, người ta đã nhận ra nó, về sự thoả đáng của nó tại thời điểm đó (quan hệ giữa *thời* và *vị*). Một lần nữa, *Diễn thư* không ra lệnh cho ta không được đi tới tận cùng của tình cảm của ta (từ mọi “niềm vui” hay từ mọi “nỗi buồn” của ta) để không cho ta nhập cuộc hoàn toàn (về những gì có thể “tham dự” vào các công việc hoặc “rút lui khỏi chúng”), nhưng chỉ tạo ra phương diện “thích hợp”, *khi đó nó được tiếp nhận*.

Chính từ tất cả mọi vị trí của quẻ kép tham dự vào cùng hệ thống luận lí tổng thể, chúng ta tìm thấy ở đây chứng cứ về tính liên tục mà việc đoán giải khi tạo ra tính tổng thể cho quẻ liên kết với các *lời đoán* của *các hào* khác nhau. Trong thực tế, ta phải nhờ đến cách quan niệm hậu Khổng Tử này để không ngừng rời mắt khỏi công việc: sự giải đoán biểu hiện chức năng “hành dụng” của

nó như là “nhân tố tạo sinh” của quẻ và các hào. Vì thế, WFZ nói với ta (trang 607), là cần phải “vươn tới cái tổng thể của nhân tố tạo sinh của quẻ để hiểu được tại đó chức năng hành dụng của nó được sinh ra”; đồng thời cũng “nên mở rộng chức năng hành dụng của nó để hiểu được sự biến hoá tốt cùng của nhân tố tạo sinh của nó”. Các hào và các lời đoán bổ sung cho nhau: lời đoán khi dựa vào nhân tố tạo sinh của quẻ cho chúng ta điểm xuất phát của các hào (để lộ ra chức năng hành dụng của nó) và các hào liên kết với nhau tạo thành quẻ chỉ ra cho ta vì cái gì mà cuối cùng nó đạt được như vậy. Do vậy, “các hào giao tiếp giữa chúng để tạo thành một nhân tố tạo sinh duy nhất”. Ta xem xét quẻ “*Thiên Trạch Lí* số 10  “đi (theo kiểu cưỡi lên lưng hổ)” thấy rõ ràng rằng hào “chạy” (nằm trên vạch *dương*) để tạo ra việc tiến về phía trước là hào *âm* thứ ba, và do đó, từ đầu đến cuối quẻ, tất cả đều tiếp nhận “nội dung” chung này từ hào *âm* thứ ba khi đang muốn xâm lấn hào *dương*. Một hiện tượng tương tự cũng trao ý nghĩa của nó cho mọi thành tố khác của quẻ và nó là vô lí, WFZ khẳng định, nếu muốn thay đổi viễn cảnh giữa cuộc hành trình: bởi vì khi đó chính các hào và các lời đoán “sẽ giẫm chân tại chỗ” và khả năng kết nối của quẻ bị mất đi.

Nguyên tắc đồng thể hoá này của quẻ sẽ được làm rõ cho ta khi giải đọc nó. Chính từ nguyên tắc này, người ta nhất thiết phải, như *Hệ từ* đã chỉ ra (B, §9), hào cuối cùng của quẻ được diễn giải một cách “rõ ràng” hơn hào đầu tiên. Theo một trong những cách quan niệm cổ xưa nhất của Trung Hoa (nó cũng là quan niệm phong phú

nhất) thì hào sơ, cơ sở của quẻ, là “gốc rễ” (căn) được che phủ của cây; hào lục, tại đỉnh của nó là “cành nhánh” (chi) mở ra một cách rõ ràng trước mặt ta. Với hào sơ, khuynh hướng được thể hiện bởi quẻ chỉ được hé mở, trong khi đó hào cuối cùng sáng bừng lên từ mọi cái mà nó được kế tục trước đó: Trong thực tế, trái với một cách giải thích cổ xuất phát từ hào lục đã cho rằng quẻ khi đạt tới đỉnh điểm của nó sẽ mang khả năng dẫn đường cho một sự “thay đổi” (“Tự biến đổi”) thì WFZ cho rằng quẻ kép chỉ đơn giản là một “công cụ thực hành” (cũng tương tự như cách nhìn “nội suy của quẻ” mà trình tự rút quẻ sẽ tạo ra điều đó). Hào sơ đánh dấu giai đoạn sơ khởi, lúc lúc mọi thứ đều chưa được khẳng định về một sự phát triển; còn hào lục, khi tạo thành bản tổng kết về sự phát triển đó, thì nó định ra kết quả.

Bởi vì quẻ là thống nhất mà các vị trí đầu và cuối của quẻ cung cấp cho ta hai điểm đầu và cuối của sự phát triển, khiến ta phải tự hỏi khi đó bốn vị trí trung gian sẽ phục vụ cho cái gì ? Vai trò của chúng là, theo các trang viết tiếp sau của *Hệ từ*, mở ra mọi sự phong phú của nó với “khả năng” được hoá thân vào quẻ đồng thời cũng dẫn tới “sự khác biệt hoá” cần thiết. Để có thể hiểu được ý nghĩa được mở ra từ các quẻ bằng các hào trung tâm, hãy xem ví dụ về quẻ *Địa Lôi Phục* - “trở về” - số 24 ☶☳ người ta có thể thấy ngay tầm quan trọng có ý nghĩa quyết định của hào *duyang*, WFZ nói với chúng ta (trang 609), từ sự tích lũy các hào *âm* được tạo ra tiếp đó. Để kiểm tra các giá trị khác biệt của các vị trí trung gian, cần phải so sánh các quẻ *Phong Hoả gia nhân*, “người nhà”

quẻ *Hoả Trạch Khuê* “bất hoà”, số 37 và 38, ☲ ☵

và đều có tất cả các hào *duyang* ở dưới cũng như ở trên, nhưng trong trường hợp đầu, bốn hào trung tâm đều nằm đúng vị trí (hào *duyang* ở vị trí số lẻ, hào *âm* ở vị trí số chẵn) và trong trường hợp thứ 2, tất cả đều ngược lại. Cho nên đi từ các hào trung tâm của quẻ mà người ta có thể đối lập hai tình huống: một thuộc “gia đình hạnh phúc” ở đó mỗi thành viên đều có vị trí dưới sự chỉ đạo của *duyang* (được kiểm soát tình huống tại các đối cực: So sánh số 37) và tình huống khác ở đó, mặc cho mọi nỗ lực của *duyang* nhằm “xiết chặt các mối quan hệ” (luôn luôn ở hai đối cực) thì cũng không có một cá thể nào nằm đúng vị trí của nó, cho nên tại đó sự đồng thuận của các thành viên chỉ mang tính hình thức bên ngoài còn tất cả đang bị phân rã một cách bí ẩn.

Hơn nữa, *Hệ* từ định hướng chính xác cho ta qua cách giải thích về các vị trí trung gian trong quá trình vận động các vị trí này quan hệ với các vị trí khác. Hào nhị và hào tứ là số chẵn (ngẫu), chúng thuộc *âm*, chúng mang giá trị đối lập: giá trị của hào tứ phụ thuộc vào “sự hội giác” thích ứng mà nó rút ra khỏi “sự thân cận” với hào ngũ, nằm ngang trên nó, và vị trí chủ âm; trong khi giá trị của hào nhị vốn đang giữ vị trí trung tâm của nội quái (và giá trị đó không cho phép nó lợi dụng “sự xa rời” của nó khi đối lập với vị trí chủ âm tạo ra thế cạnh tranh với nó). Còn với hào tam, hào ngũ vốn là cơ (số lẻ), chúng là *duyang*, thì các hào này đối lập giữa chúng bởi “giá trị” hơn hay kém của chúng, tại đó sự khác biệt tinh tế nhất

của tình huống sẽ lộ ra. Trong trường hợp của hào tam, khi mà một hào *đương* đang chiếm chỗ trở thành hết sức “nguy hiểm” (bởi lẽ nó là *đương*: hết như khi một “kẻ vô lại” (tiện nhân) chiếm mất chỗ đứng của một “quân tử” (quí nhân)); nhưng nếu một hào *đương* có thể chiếm vị trí “hung” (bởi sự thái quá của “cương”), tất cả khi đó là chấp nhận được. Ngược lại, trong trường hợp của hào ngũ, ngay cả khi nếu nó là một hào *âm* đang giữ vị trí đó (khi đó nó được coi như là *đương*), nó có thể trở thành “cát”; và chắc chắn, nó trở nên khá mạnh mẽ khi nó là hào *đương*.

Cho đến đây ta mới chỉ quan tâm tới các quan hệ tương ứng của sáu hào của quẻ. Thế nhưng, từ đó, chúng lại hàm chứa những mối quan hệ đặc biệt giữa các hào khác nhau của quẻ. Hai kiểu quan hệ trong thực tế đã được rút ra không gọi ra hai trục, ẩn dụ hay hoán dụ của ngôn ngữ học đương đại theo cách mà WFZ quan niệm về chúng, về phần ông ta, từ phương diện hệ thống (so sánh, ví dụ, trang 105 - 106, trang 508; trang 612; và với một ngoại lệ để khẳng định quy tắc, trang 503). Hoặc giả từ một hào của một trong hai quẻ đơn tạo thành quẻ kép được tri giác trong quan hệ với hào đang giữ vị trí *tương đồng* trong một quẻ đơn khác (so sánh trục ẩn dụ): hào sơ trong quan hệ với hào tứ (hào này lại là hào sơ của ngoại quái) hào nhị tương ứng với hào ngũ (cả hai đều là hào trung gian); hoặc giả, hơn thế, một hào được tri giác trong quan hệ với hào khác ở ngay *bên cạnh* nó thuộc cùng nội quái (so sánh trục hoán dụ). Trong trường hợp thứ nhất, mối quan hệ sẽ là thuận lợi nếu nó tạo ra một

trường khi đối diện với một “đối thủ - bạn chơi” (đồng thời vừa đối lập vừa bổ trợ), từ đó rút ra một khả năng kết đôi và phối thuộc (khái niệm: *ứng - ying - i'* - : một hào âm “tương ứng” với một hào dương, và ngược lại): trong khi mà, trong trường hợp thứ hai, mối quan hệ là có ý nghĩa nếu nó dựa vào sự: *đối tỷ*, tại đó sẽ sinh ra “*niềm tin*” và sự ủng hộ (khái niệm *phù - j'* -; giữa một hào âm được tiếp thêm bằng một hào âm, một hào dương với một hào dương). Cả hai quan hệ này, chắc vậy, sẽ bổ sung lẫn nhau: một mặt, mối quan hệ với cái khác, theo khoảng cách, mặt khác, cũng mối quan hệ ấy, với sự tương cận. Luận lí đầu tiên là *sự giao kết phu thê* và đây là sự phân cực, như người ta đã biết, cho thấy nơi phát nguyên của thực tại; thứ hai, ngược lại, nó là mối quan hệ “*bằng hữu*” (*huynh đệ*), và đây là chỗ nó đảm bảo cho sự kết nối của nó với hiện thực.

Tóm lại, ta không nên quên rằng, là một sự thể hiện của một thời điểm nhất định của các quẻ trong quá trình, một quẻ kép không thể bị coi là biệt lập mà nó phải được hiểu trong quan hệ với mọi sự chuyển hoá vốn nối liền với những sự chuyển hoá khác. Hai nguyên tắc, ngay tại đó, xác định các cách thức chuyển hoá điển hình: hoặc là nó bắt nguồn từ một sự đảo ngược mang tính hệ thống từ hào này tới hào kia (khái niệm: *thố- cuo (k')*); ví dụ quẻ *Thuỷ Lôi Truân* (3)  chuyển hóa thành quẻ *Hoả phong Đỉnh* (50) ; hoặc là nó bắt nguồn từ *sự lật lại* mang tính kép (giữa hào thượng và hào hạ của mỗi quẻ đơn, và giữa hai quẻ đơn nội quái và ngoại quái: khái niệm *tông - zong - l'*); ví dụ quẻ *Thuỷ lôi*

truân (3) ䷮ chuyển hóa thành quẻ *Sơn thủy mông* (4) ䷳. WFZ dự liệu rằng : 64 quẻ tạo thành 32 quẻ chẵn có sự đảo lộn các hào nhưng chỉ có 28 quẻ chẵn có sự đảo ngược giữa hào thượng và hào hạ. (Trong thực tế, 8 quẻ giữ nguyên, khi lật ngược chúng lại, thì có sự đồng nhất với chính chúng; bát thuần *Càn* (số 1) ䷀, Bát thuần *khôn* (2) ䷁, *Sơn lôi di* (27) ䷶, *Trạch phong đại quá* (28) ䷛, Bát thuần *Khảm* (29) ䷜ và Bát thuần *Ly* (30) ䷲, *Phong trạch trung phụ* (61) ䷵ và *Lôi sơn tiểu quá* (62) ䷯. Trái lại tám quẻ tạo thành bốn cặp chẵn tại đó vừa đồng thời là sự trái ngược của các hào vừa là sự lật lại của các hào khác (*Địa Thiên Thái* (11) ䷊ và *Thiên địa Bĩ* (12) ䷗, *Thủy lôi Truân* (17) ䷮ và *Hoả phong Đỉnh* (18) ䷲, *Sơn phong Tiệm* (53) ䷶ và *Lôi trạch quy muội* (54) ䷯, *Thủy hoả ký tế* (63) ䷱ và *Thủy hoả vị tế* (64) ䷺ ; trong 48 trường hợp khác, các quan hệ đảo ngược hay lật lại là khác nhau. Vậy mà, khi chúng bị đảo ngược hay bị lật lại, từ những quẻ kép tương tự chúng sẽ tiếp nhận một cách hoàn toàn tự nhiên mọi mối liên hệ riêng giữa chúng: cái này đối lập với cái kia đồng thời khi nó được thể hiện một cách chậm rãi; chúng đánh dấu cái này với cái kia nhưng tự chuyển hướng lẫn nhau.

Với chừng ấy nguyên tắc khi phối hợp chúng với nhau, chúng sẽ hướng dẫn ta khi đọc các quẻ; nhưng chúng không biết rằng, vì thế, chúng được coi như những quy tắc xác định. Cũng như hình thức được gọi ra từ *Hệ từ* (B, §8), ngay cả khi *Diễn thư* “không phải là xa lạ” với

ta, có nghĩa là nó dễ dàng cho việc sử dụng và nó dẫn ta suy nghĩ ngay đến sự chỉ dẫn của ta, “con đường” mà *Điển thư* theo đuổi là “sự phát triển liên tục”. Điều đó có nghĩa là theo WFZ (trang 604-606), *Điển thư* không phải đưa đến cho ta trật tự cố quy tắc, được xác lập một lần cho mãi mãi: bởi “khi nó là một trật tự tổng thể, thì nó không tồn tại bởi một trật tự cụ thể” (*Tuy hữu đại thành chi tự, nhi thực vô tự-m’-*). Nhờ điều này mà *Điển thư* thích ứng hoàn hảo với thực tế: nếu tồn tại một trật tự chung để hướng đạo, trong trường hợp các mùa, từ mùa nóng tới mùa lạnh, từ mùa đông sang mùa hè, hay, đề cập đến cuộc đời của các sinh thể, từ trẻ tới già, thì ngược lại người ta không biết cách xác định một thời khắc cụ thể cho mỗi thời kỳ phát triển và điều này không phải bao giờ cũng tiến triển. (Trong thực tế, người ta không nhìn thấy những con người, WFZ đặt vấn đề, nhận thức được “sự suy giảm đột ngột” với thời kỳ trẻ tuổi của con người, hay trái lại, một “sự hồi xuân” trong tuổi già của họ ?). Với tất cả mọi sự sắp xếp chặt chẽ mà với chúng, người ta có thể bộc lộ với nhau, từ loạt các quẻ, chúng có vẻ như uổng phí, hiệu quả của trật tự này của chúng là sự hao huyền: về điều này Jing Fang (Kính Phòng ? đời Hán) đã đề cập tới khi thử sắp xếp các quẻ theo trật tự tịnh tiến, bắt đầu từ quẻ dưới lên (*Càn* số 1, tiếp đó là quẻ *Thiên phong Cẩu* số 44, tiếp theo là quẻ *Thiên sơn Độn* số 33, v.v...), hay cách đề cập của Thiệu Ung (đời Tống) khi sắp xếp các quẻ theo cách ngược lại bằng sự chuyển hoá tịnh tiến bắt đầu từ trên xuống (*Càn* ䷀ ; tiếp theo là *Cấn* ䷳ , *Độn* ䷄ , v.v..). Không giống như những gì xảy ra

trong thực tế, quẻ chỉ biết xác lập một “chuẩn mực” khuôn sáo (*bất khả vi điển yếu - n’*). Nó chỉ đề cập đến một khuôn thức, nhưng là khuôn thức *mở* và giống hệt như vậy, có sẵn để dùng để tiếp nhận mọi phát kiến không cùng của sự vật, tiếp nhận sự mới hoá cuộc sống. Cho nên cần phải bảo vệ cách thức mã hoá này và bảo vệ sự uyển chuyển của chúng đối với các quy tắc luận giải: theo trật tự, hào ngũ là hào “tối thượng” nhưng thỉnh thoảng WFZ chỉ ra cho ta, nó không hẳn là như vậy; cũng theo trật tự “nằm đúng vị trí” là “chuẩn” (chẳng hạn, một hào *đương* ở vị trí *đương*), nhưng đôi khi điều này cũng không xảy ra; cũng theo trật tự, vị trí trung tâm của quẻ đơn được chiếm giữ là “cát” song đôi khi cũng khác biệt; cuối cùng theo trật tự, mối quan hệ phối thuộc (theo kiểu “*ứng*”) là “có lợi” nhưng đôi khi nó cũng không là gì cả... Những người đã nghiên cứu *Điển thư* đều biết không thể vận dụng các quy tắc này một cách máy móc. Bởi vì, cái riêng của *Điển thư* là hoàn toàn đúng đắn, và tính ứng dụng rộng rãi của nó là hình thành trong tâm khảm ta khả năng phức hợp hoá, luôn luôn vận động, các tình huống; từ đó, nó mang lại cho ta một sự quan tâm đến “một sự tinh tế” của mọi “sự thích ứng”.

V- Tính chất ứng dụng rộng rãi của *Điển thư*

Một định kiến như vậy trong thực tế chi phối toàn bộ cách thức sử dụng của cuốn sách - trong chức năng luân chuyển này : sự luân chuyển của cái “thích ứng” hay của cái “không tương thích” (*đương hoặc bất đương-o’*-) được

phản ánh khi đề cập đến mỗi hào trong các hào trong quan hệ đồng thời với *thời điểm* tại đó nó xuất hiện và về *vị trí* mà nó chiếm giữ.” Về hào ở dưới đang trong trạng thái tiếp nhận (hay “*do dự*”) và về hào ở trên đang trong tình trạng dựa vào hào phía dưới (để nhằm “*vượt*” lên nó - *cực - thìà - p’*), về các hào tương đương, tương cận, đang dựa vào nhau (quan hệ kiểu *phù*) và về những hào đối lập tương ứng theo khoảng cách (quan hệ kiểu *ứng*): là sự tương thích, ngay tại thời điểm này, và với mỗi hào tại các điểm; từ sự tương thích như vậy sẽ bộc lộ ra tính chất thích hợp (từ quẻ và từ tình huống), trong khi mà với trường hợp trái ngược thì nó là “*hung*”. Trong thực tế, từ hai quẻ đầu tiên, một quẻ thuần dương và một quẻ thuần âm (nhưng từ đây người ta sẽ nhận ra rằng chúng không gọi ra một tình huống cụ thể và không bị đặt vào trong cùng một lược đồ), tất cả các quẻ được tạo thành đồng thời với *âm* và *dương*: do đó, đây là một sự “pha trộn” đơn giản, mỗi một lần khác biệt, từ hai yếu tố tạo sinh : “*đi*”(Khởi) và “*đến*”(quy) này qua sáu vị trí của quẻ mà từ đó rút ra tính chất thích hợp (hay không thích hợp) của mỗi quẻ và của mỗi hào.

Như vậy, sự khác biệt cơ bản đã nảy sinh mà ta phải biết để tránh né. Bởi vì, từ mối quan hệ *thích ứng* mà ta tìm kiếm ở đây, nhằm xác lập đường đi của ta sao cho hài hoà với tiến trình của vũ trụ, và *không phải bằng một chân lý*, được tạo ra bởi sự chệch hướng trực tiếp, của nền văn hoá này với nền văn hoá khác - không phải với mọi cách thể hiện, hay mọi bước vận động, mà từ nguyên nhân của nó -từ đó nó trở nên quan trọng khi

sử dụng. Trong thực tế, ta không nên quên rằng tư tưởng Trung Hoa hết sức bền vững, tư tưởng được sinh ra từ nhiệm vụ “vượt lên” khởi đầu từ hiện thực để “đi tới tận đích, tận cùng” của sự chuyển hoá của các sự vật, không ngừng tìm tới *Điển thư* để rút ra từ đây nguồn cảm hứng cho nó. Bởi vậy khi ta hỏi rằng ngày hôm nay tư tưởng Trung Hoa khi đánh giá về tham vọng muốn “tạo thành một bộ phận” của triết học, thì ta buộc phải thuận theo một cách máy móc về vấn đề “chân lý”*. Cũng như thế ta có thể tự hỏi: tư duy Trung

* sẽ là khá dài dòng để mở lại cuộc tranh luận này nên tôi sẽ chỉ dừng lại vấn đề với ví dụ từ Merleau - Ponty, có dấu hiệu về mặt đó: ngay cả khi ông tìm cách nắm bắt các khoảng cách đối diện với lược đồ của Hegel về một tư duy “phương Tây” ngây thơ kiểu trẻ con bởi vì nó không có khả năng nắm bắt chính nó (và bị buộc phải nhận lỗi không thể suy tư về sự trừu tượng trống rỗng mà không có hiệu lực, nhằm gợi ra một cách bừa bãi về cảm giác); ngay cả khi nếu nó thiên về việc lắng nghe, hơn là nó không được tạo ra trước, với sự “bí mật”, “thình lình”, “sự đóng góp của phương Đông cho triết học” và bộ phận từ đó nó trở thành câu hỏi về các “mối quan hệ tương đương” (vốn được duy trì giữa chúng và các nền văn hoá khác) nhằm “mở ra một quan niệm” mà châu Âu đã là người sáng tạo nhưng cũng từ trong đó nó có thể bị khép kín, Merleau - Ponty đã không thành công khi diễn tả công việc khai thác tư duy này, đối diện với thực tại, ngoài cái sự đòi hỏi cấp bách duy nhất của chân lý (xem từ góc độ này các trang viết khá xuất sắc, nhưng cũng gây thất vọng, đề cập trong bài *Các kí hiệu* trong “*Phương Đông và triết học*”, P.1673).

Bởi vì người ta thường hiểu “những người phương Đông” (cả Ấn Độ lẫn Trung Hoa) “tĩnh hội” chân lý một cách hoàn toàn khác với chúng ta (không phải như là “một chân trời của một hệ thống kiếm tìm vô tận” mà như là một “kho tàng” rải rác, “không chia tách”, “tổng hợp”...) song họ giữ chúng bằng sự phối thuộc có tính nguyên tắc, hãy còn ngấm ẩn, đối diện với đối tượng chung này nó sẽ là “chân lý” (nó có thể là triết học hoặc tôn giáo, cần thiết cho tất cả nhưng không phải bằng nội dung mà bằng chính sự đòi hỏi) và bên ngoài đối tượng này, hoạt động tư biện của tư duy không còn là các giới hạn nữa, *chúng tự phân giải*. Tóm lại, với Merleau — Ponty, vị trí

Hoa (như là cái tạo nên nền tảng cơ sở cho *Điện thư về sự chuyển hoá*) nó không ngăn cản ta hướng tới khai thác hiện thực khi nó không đưa ra các thuật ngữ về chân lí (khái niệm mà nó không bao giờ được ghi nhận là như thế trong cuốn sách này) ?. Và ta phải tạo ra một thuật ngữ rộng hơn (bởi vì nó xuất hiện quá thường xuyên ở phương Tây) khi lí giải, chẳng hạn, các mô thức khác nhau về “*tính minh bạch*” (“chất Trung Hoa”, “chất phương Đông”, mỗi một tính chất liên quan tới các phương tiện riêng và không loại trừ một trong số chúng cần thiết trở thành cái khung cho cái khác và tuân thủ theo những tiêu chuẩn của nó)?.

Một số ghi nhận như vậy ít ra cũng cần thiết. Một mặt, sự lo lắng về “sự thích đáng” như tư tưởng của *Điện thư* đã phô bày mà không giới hạn phạm vi của hoạt động thực tiễn, cho nên không thể rút gọn nó lại bằng kinh nghiệm thuần túy của ta, nhưng lại được xây dựng bằng thể giới quan và tiếp nhận một kích thích tổng quan và tư biện. Tiếp đó, nếu quan niệm của phương Tây về chân lý cũng dựa trên mối quan hệ tương thích, nó sẽ luôn hướng về một sự tương thích mang tính ổn định tương đối (như là tương thích giữa tư duy nhận thức và đối tượng nhận thức; hoặc ngay trong bản thân tư duy, như là cái lô-gíc; ngay chính trong bản thân đối tượng, chẳng hạn khoa học), và không phải là sự tương thích đối mặt với cái mà

này bị đứt gãy và được xác nhận, mặc cho mọi toan tính rộng rãi nhằm “mở cửa”, một cách vĩnh viễn: “Phương Tây (theo nghĩa rộng) thuộc hệ thống quy chiếu: từ đây nó sáng tạo ra các phương tiện lí thuyết và thực tiễn về việc nắm bắt tri thức”, “mà nó mở ra con đường (khám phá) của chân lí”...

theo nguyên tắc, nó thay đổi liên tục với *cái ngẫu nhiên* nữa và nó được khôi phục lại qua các thao tác bằng tay (bản in - mà không chỉ bằng “quan sát”). Cuối cùng nếu tư duy phương Tây cũng quan tâm và rất quen thuộc, sự thích ứng với cách hành xử của ta, trong quan hệ của nó với thế giới, nó chỉ tạo ra, ta ghi nhận điều này, thì *cái tiêu đề về sự hiệu quả* (trong lĩnh vực này, nếu nó là đạo đức, nó sẽ luôn luôn là hàng thứ hai), khi rút ra cái tốt lành từ chân lý mà nó “đã xác lập” trên bình diện khác (cái mà, thường thường, nó là siêu hình).

Bởi vậy với cái gì mà “*Điển thư*” này về sự chuyển hoá lại được đặt trong sự tương thích ? Câu trả lời là đối với ta là, bằng thuật ngữ này hay thuật ngữ khác, qua tất cả các trang viết của các lời bình giải: cùng với sự vận hành của sự vật, là quá trình lớn của thế giới. Nó móc nối ta với hiệu quả vốn là riêng của nó khi đưa ta thành một pha trong tiến trình của nó. Bởi thế “đây là cái mà Trời sẽ đến giúp”. *Hệ từ* cho ta biết như vậy (A, §12), đây là “thực tế về khả năng phù hợp”. Trong thực tế, khi nó được quyết định là “cát” là tất cả những gì gắn kết với “luân lý” vốn có với sự đổi mới không ngừng của hiện thực; nó được quyết định là “hung” khi nó đối lập lại. Bởi vì, trong tư tưởng của *Điển thư*, không có gì có thể vượt lên chân trời được vẽ bằng quá trình đại vận động này của sự vật, cái được coi là “cát” có nghĩa là những *cái diễn ra trong giác quan của người đó*, cho nên nó được đồng nhất, theo WFZ (trang 530, 535), với “điều thiện”. Và bởi vì ta không thể rút ra nguồn cội của mình ở bất cứ đâu khác ngoài tiến trình to lớn này (cùng một

tiêu đề chung cho mọi tồn tại), những gì được gọi ra là “cát” thì *Điển thư* đồng nhất với bản tính của ta (thiện - tính). Đối tượng của *Điển thư* không phải là cái gì khác, mãi mãi là vậy, với cái nhìn của WFZ (trang 524) mà là cái trợ giúp ta “vun trồng” cái “*bản tính bản nguyên*” này, nó cắm rễ trong lòng hiện thực và tôn trọng chúng ta, từ đó các khả năng về ứng xử đạo đức của ta được đưa ra. Tất cả mọi chỉ dẫn mang tính thực tiễn của ta, trong thực tế, từ hình thức “thương tiếc” hay “lo âu”, đều nhằm tạo ra khả năng nhận thức tinh tế về *các đường vân của thứ chế*, tách bạch không ngừng những gì đạt đến trong tương lai (cái thuộc về “Con đường” - Đạo - Theo cách gọi truyền thống), và từ đó nó hợp tác với hiện thực, và cái này sẽ làm nó lệch hướng (so sánh khái niệm giới; so sánh trang 42 và 517): Ghi nhận một cách tuyệt vời tinh tế, bởi lẽ nó được hội giác với giai đoạn tiên khởi (và vì vậy nó cần cho mọi kết cấu của *Điển thư* nhằm thực hiện khá dễ dàng, *bởi nó là nhanh nhất*, và từ đó dẫn tới bản tính tự nhiên của ta và sửa chữa ta. (Bởi vì, từ giai đoạn này, độ lệch hướng chỉ được miêu tả lướt qua, và nó không còn được ghi nhận).

Cách sử dụng này, về bản chất là thuần túy đạo đức, có thể bị suy thoái đi, WFZ tuyên bố một cách mãnh liệt tất cả những ai muốn rút ra từ *Điển thư* từ mục đích quan tâm, có nghĩa là những ai dự định “dò xét” trò chơi lớn lao về *âm* và *dương*, như ông đã phản ánh ở đây, nhằm đạt tới mục đích cá nhân ích kỷ (so sánh trang 514, 538, 570). Cuốn *Điển thư* sẽ phân biệt cách nhìn này với mọi thao tác bằng tay cuối cùng của việc bói toán mà với

chúng, người ta có thể hoà trộn chúng (Yilin (Dịch lâm), Huozhulin v.v... trang 517, 538): Bởi lẽ chúng đều nhằm tạo ra một phức hợp các tình huống, và từ sự phát triển của chúng, không cần phải quan tâm tới “sự thích ứng” của chúng (với cái tổng thể) hay ngay cả “các nguyên tắc chuẩn mực” vốn điều khiển chúng, có nghĩa là mãi mãi không thể gộp nhập chúng vào trong một logic tổng quát cho phép tính tới mối quan tâm về toàn bộ hiện thực (Cách nhìn về Thiên, về “con đường”). Ta được mời ra ở đây, qua chính cái này, để đối lập “sự may mắn” với “số phận” (*hạnh - mệnh - t’-*). Trong khi kết quả được tính toán bởi các thao tác bói toán bằng tay (cũng là một cách vận dụng xấu của *Điển thư*) thử đưa ra ánh sáng quan hệ bí ẩn giữa âm và dương để rút ra từ đó thành phần gian lậu và “tạo ra thành công”, đối tượng chân chính của *Điển thư* là giúp cho ta hoàn thành ý nguyện của ta: Không phải tìm kiếm cách tránh né điều kiện hiển nhiên ít may mắn nhất (ta gọi ra từ mọi vị trí, trong lòng quẻ kép, vốn đã được kiểm chứng) nhưng để tóm tắt tình trạng tại đó, nó, nếu nó là khó khăn, tạo ra sự tương ứng với viễn cảnh tổng thể của hiện thực và những đòi hỏi mang tính qui tắc của nó.

Sẽ là khá dễ để xác lập, từ cơ sở này, tính trách nhiệm của con người. Bởi vì “nếu con đường đi của con người là rối rắm, trong nền tảng của nó, với hiện thực của thế giới (“Thiên và Địa”), WFZ nói với ta (trang 612), “việc sử dụng được tạo ra từ âm và dương dựa vào con người”, “có thể nó mang ý nghĩa tốt hay xấu”: “do vậy cát hung luôn luôn được đến cùng với sự vắng mặt của

con người, cái cát dẫn đến từ thành công của một bộ phận của nó” (“mất mát” hay “đạt được” - *thất hay đắc* -u’-). “Nhà minh triết đã soạn ra *Điển thư*” và “người đức hạnh có thể tham khảo nó”, theo cách có thể “sử dụng tốt *âm - dương*” “để đạt tới sự phát triển đầy đủ cho công việc của mình và tham gia vào đại tiến trình của hiện thực”. Và WFZ đi tới kết luận: “đây không phải là sự xác định cát hung có từ Thiên mà với nó con người không có lối vào”. Trong thực tế, “nếu người ta tiếp nhận bằng luận lí bí ẩn đối với hiện thực, người ta có thể chấp nhận cái Thiên” (bởi vì nó không phải là cái gì khác hơn là sự dính kết trong công việc; so sánh WFZ, trang 596). Khi dựa vào chủ nghĩa khắc kỉ xưa thời này, nhà tư tưởng Trung Hoa “lo lắng” muốn trao đổi một cách “tinh diệu” về cái lí của sự vật, nhưng khá tự do, có trước, về mọi sự lo âu: bởi vì ông biết rằng ngay trong cơ sở nền tảng, sự “tiện lợi” và “công minh” hài hoà với nhau và nó không hề là hạnh phúc hay bất hạnh “như người ta đã tìm kiếm từ bản thân chúng”. Mục đích của cuốn sách, và từ kết cấu của nó, mãi mãi không chỉ là cái giúp đỡ ta phát hiện, trong mọi trường hợp, mà cách làm thế nào để thực hiện được sự hoà giải *bất diệt* giữa thực tại và cái Thiên.

Chương II

“KHỞI PHÁT” VÀ “THU NẠP”

hay hai năng lực để đi vào bản chất của thực tại

(Quẻ 1 và 2: Càn và Khôn)

Ta hãy giở lại cuốn sách này từ đầu : đây không phải là một mà là hai thời khắc ta gặp tại xuất phát điểm của hiện thực. Bởi lẽ chính hiện thực, như ta đã thấy, không phải được sinh ra bằng hoạt động cá nhân, ẩn vi, không thể chiêm nghiệm, từ một ý muốn thần thánh siêu việt, mà từ sự phối thuộc ngẫu nhiên của hai thái cực, ta dễ dàng nhận biết sự tồn tại của nó khi ta “nhìn lên” hay “nhìn xuống”: sự tồn tại của trời và đất tạo ra cái khung cho toàn bộ hiện thực. Như vậy, không phải là một mà là hai năng lực, ta thấy khắp nơi khắp chốn: thế giới này không phải được xuyên chiếu bằng một thứ ánh sáng đi ra từ một nguồn duy nhất ta vẫn quen gọi là cái Thiện (tư tưởng của Platon về cái Thiện) hay Tình yêu thương, mà nó được khởi nguyên, từ sự phối tác của hai khả năng vừa đối lập vừa bổ sung cho nhau này. Hai khả năng ấy được

biểu trưng thành hai biểu tượng đầu tiên trong *Điển thư về sự chuyển hoá, Càn và Khôn (a)*, khả năng “khởi phát” và khả năng “thu nhận”.

Giữa hai cách nhìn thế giới, cách nhìn được phát triển trong văn hoá Trung Hoa và cách nhìn ta tiếp nhận từ truyền thống Hi Lạp hay Ki-tô giáo, hiển nhiên là có một độ chênh. Bởi lẽ, tôn giáo cổ đại Trung Hoa vốn đã có mọi sự thờ cúng linh hồn như ta thường gặp ở các nền văn minh khác trong buổi sơ khai của chúng : những ghi chép trên xương thú hay mai rùa thông tin cho ta về các lễ hiến tế cúng các dòng sông, cúng gió bão, cúng mọi phương trời... Đặc biệt, sự thể hiện thế giới của người Trung Hoa luôn được chế ngự bằng tư tưởng về một “Đế ở trên cao (tức Thượng Đế-ND)” khi muốn xác định, vào thời điểm cuối cùng, dòng luân chuyển của các sự kiện (và khi mà quyền lực được hiểu qua hình ảnh Thượng Đế từ một vị vua phong kiến -(tức Đế tại trần gian- Hoàng đế- ND)), một vị thần cá thể, người truyền đạt mọi mệnh lệnh cho hạ giới. Nhưng ở Trung Hoa, từ cuối thiên niên kỷ thứ hai trước Công nguyên, đặc biệt là từ khi nhà Chu suy thoái (cuối thế kỷ XI), ta thấy rõ việc loại bỏ dần sự hiện diện nhân hình của đấng toàn năng này : khái niệm “Thiên” (Trời) thay thế cho đấng toàn năng khi hướng tới tư tưởng về sự tuần hoàn, về sự vận hành có quy luật, và có lợi từ chu trình của thế giới những gì mà người ta nhận biết qua sự luân chuyển của ngày và đêm, qua sự chu chuyển của bốn mùa. Đồng thời các vị thần thổ địa cũng được gộp lại thành một chính thể duy nhất, là Địa - đất, đóng vai trò hỗ trợ hiệu quả tuần hoàn hiện hình qua vị Thượng Đế là Trời này. Bởi thế xác lập nguyên tắc diễn

giải thể giới được dựa vào không phải từ hoạt động của thần linh mà từ hoạt động lưỡng cực (hoạt động được biểu trưng bằng *âm và dương*) và quan niệm này sẽ gia nhập vĩnh viễn vào bản chất văn minh Trung Hoa: đến mức không thể tiếp nhận như một “quan niệm” dị biệt, người Trung Hoa coi nó là *hiện thực*.

Một cách thể hiện như vậy được xác lập, được hệ thống hóa thành *Điển thư về sự chuyển hoá*. Cuốn sách này, theo truyền thuyết, là sự tiếp nối các cuốn sách thần bí của hai triều đại trước đó (*Linh sơn* và *Quy tàng*), cần thiết phải minh định rõ nguồn gốc của nó qua việc cuốn sách đã thiết lập hai biểu tượng tượng trưng cho Trời và Đất ngay từ đầu. Mọi nỗ lực mà các tác giả kế thừa *Điển thư* đưa ra, trên cơ sở đó nhằm để đạt tới, một cách nhìn tương liên về hiện thực, dựa trên sự tác động qua lại và trên cái nội tại. Như vậy, mối quan tâm của *Điển thư về sự chuyển hoá* không phải chỉ là cho phép đo độ chênh lệch điển hình này, thậm chí với cả mức cực đại, được khơi dậy qua hai cách nhìn văn hoá mà chúng vốn phát triển độc lập với nhau (từ đó ta đề xuất hai sự lựa chọn khác nhau khi giải thích thực tại): quan trọng hơn nữa là việc nhận ra tại sao cách nhìn khác về thế giới này, qua “*cách làm*” của cuốn sách và qua các lời bình giải đã được khẳng định và được xác lập theo lô-gíc. Bởi lẽ, từ đó, vấn đề khác biệt được vượt qua bằng vô số “*điều tò mò*” của nhà nhân loại học: chúng tôi sẽ tiếp nhận lại vấn đề không phải chỉ bằng cách nhìn của chúng tôi về các sự vật mà còn bằng *sự suy lí tạo ra cách nhìn ấy*, và cách nhìn trực diện này khi trở thành tương liên sẽ mang ý nghĩa triết học.

I. Mối quan hệ khởi nguyên

Sự lựa chọn đầu tiên nhằm để diễn giải của WFZ, trên thực tế, là có lý do chắc chắn, và nó dựa một cách chính xác vào sự tách bạch, từ sáu mươi tư quẻ kép tạo thành cuốn sách, hai quẻ đầu tiên từ những quẻ đó. Trong khi phân tích sự biến đổi không ngừng tạo ra hiện thực thế giới và cuộc sống con người, hai biểu tượng đầu tiên này thể hiện cái “*chủ trì*” thay đổi, và cái đó, như nó vốn vậy, “*không thể thay đổi*”* (*bất khả dịch* - trang 41-42, b); *Càn* được tạo bởi sáu vạch *ương* phản ánh Thiên, và *Khôn*, được tạo thành bởi sáu vạch *âm* phản ánh Địa, biểu trưng qua chúng toàn bộ “cái cốt yếu” của hiện thực vốn đồng thời vừa vĩnh hằng vừa “*tuyệt đối sung mãn*” (*tự - chỉ tuệ, c*) (tất cả mọi sự điều hợp được miêu tả trong cuốn sách đều được tạo ra từ sáu vạch *ương* kết hợp với sáu vạch *âm* này): sáu mươi hai quẻ khác, ra đời từ sự giao kết giữa các vạch của chúng, tạo ra cách nhìn về chuỗi biến thiên diễn ra qua sự phối kết cũng như với chừng ấy trường hợp của các quẻ riêng biệt từ mối quan hệ khởi nguyên này. Như vậy, nếu các quẻ kép thể hiện qua chúng một “*thời điểm*” khác nhau của sự chuyển hoá các sự vật, thì hai quẻ đầu tiên vẫn độc lập với cái đặc thù của thời điểm ấy (trang 43⁶); chúng là bộ phận có thể nắm bắt được của mỗi giai đoạn chuyển hoá và bởi vậy

* Trời và Đất, ở những trang sau, được viết hoa hay không viết hoa là tùy vào những “khả năng” biểu tượng của hai từ đó hoặc tùy vào tính chất vật lí đơn giản của từ.

⁶ Số trang ở đây là số trang của bản dịch từ WFZ mà tác giả F.Jullien đã sử dụng - ND)

chúng là *đồng tồn tại trong mọi quá trình*. Hai quẻ kép đầu tiên, do vậy, không tái hiện bất luận một sự vật nào như cách của sáu mươi hai quẻ tiếp nối nó, chúng có cùng một thực tiễn như tất cả mọi quẻ khác- chỉ một thực tiễn mà thôi: thực tiễn của sự chuyển hoá - nhưng còn có một quan điểm: coi thực tại là cái được xem xét, một mặt từ góc độ của các tác tố tạo sinh (*Càn* và *Khôn*) soi sáng tính chất vĩnh cửu của sự chuyển hoá; mặt khác, từ góc độ điều hợp của chính sự chuyển hoá, sự chuyển hoá tương tự không ngừng được sinh ra từ các tác tố này, trong khi sự thay đổi vẫn tiếp tục diễn ra. Theo cách gọi của các nhà Hậu Khổng Tử đã xem xét trước đó, hai quẻ kép đầu tiên thuyết minh cho “*thực tiễn tạo sinh*” của sự chuyển hoá (*Thế*) còn sáu mươi hai quẻ còn lại có “*chức năng hành dụng*” (*Dụng- dịch chi thế, dịch chi dụng, -d*).

Các hình ảnh này đều đưa ra cùng một ý nghĩa: *Càn* và *Khôn*, hai biểu tượng đầu tiên, là hai đỉnh chóp, hướng vào nhau, diện đối diện, tại đó khởi sinh “*con đường của sự chuyển hoá*”; hoặc tương tự như hai “*cánh cửa*” (của một cái cửa) không ngừng mở ra sự chuyển hoá các sự vật. Bởi vậy việc xác lập “*đầu thủ*” và “*đồng đẳng*” của hai quẻ kép đầu tiên này có tầm quan trọng quyết định đối với tất cả những gì tiếp nối của tư duy (và WFZ có ý thức chỉ ra điều đó khi phê phán như ông đã tiến hành đối với một số trong các bậc tiền bối, chẳng hạn Thiệu Ung: từ đó “*Con đường*”, *Đạo*, không phải đã có sẵn từ trước trong trời đất (so sánh Ngoại truyện, trang 822-823), sự chuyển hoá diễn ra từ sự khởi nguyên này, với một tiêu đề hiệu quả cần thiết mà không cần phải tạo ra bởi tổng

thể siêu hình có trước các hiện tượng; (so sánh trang 42). Đây là điểm xuất phát mà tư duy Trung Hoa cần tới để thể hiện cội nguồn thực tại không phải dựa trên cách thức sáng tạo mà chỉ giản đơn là sự tác động qua lại; cũng cái đó, kiểu tư duy này cần tới để tự loại miễn quan hệ nhân quả siêu thường về thế giới và để lý giải hiện thực như quá trình nội tại.

Nhưng như vậy thì cái gì là bản chất của mối quan hệ khởi nguyên mà từ đó đưa ra - cũng rất tiện lợi - tất cả mọi sự giải thích các sự vật ? Ta đã thấy rằng nó phù hợp với bản chất của trời và đất, từ điểm nhìn về “*các hiện tượng*”: Trời trải rộng sự ảnh hưởng của nó đối với đất, xuyên thấm vào đất, đất mở ra từ sự ảnh hưởng này và mang lại phần vinh cho con người. Từ điểm nhìn về “*tính vật chất*” tạo ra hai hiện thực trên, mối quan hệ này, phù hợp với bản chất của âm và của dương: dương thì “*vững*” và “*cứng*”, còn âm thì “*mềm*” và “*dễ dát mỏng*” (*cương - nhu, xác nhiên - đôi nhiên - e*). Rốt cuộc, từ điểm nhìn về năng lực khả nhiên, cái mà hai quẻ kép này thể hiện rõ ràng dễ khu biệt, năng lực khả nhiên này tương hợp với “*việc trải rộng*” hay với “*việc thu gom*” các nguồn năng lượng (*thư và kết - f*): khi nguồn năng lượng của âm hướng tới việc cô đặc hoá và đạt tới một cách bền vững việc thực tại hoá vật chất sinh thể tồn tại, nguồn năng lượng của dương, lần lượt vượt qua việc thực tại hoá vật chất này, đẩy mạnh và thổi bùng sinh khí bằng định hướng vị thế cho nó. Cái riêng của nguồn năng lượng dương vốn hoá thân trong dòng vận động không ngừng của Thiên, và thế là khả năng “*khởi nguyên*” vĩnh hằng

cho phép nó “*luôn luôn tiến về phía trước*” (*Jian*); khả năng của năng lượng âm, trong ý nghĩa ngược lại, cái vốn luôn là cái tượng trưng của Địa, trong dòng vận động thâm nhập mang tính cát lợi (bất chấp, nếu không se bị khô cứng và trở thành vô dụng). Bản chất của nó là “tuân thủ” và “tự phù hợp” (*kiến, thuận, g*).

Vấn đề là ngay từ quan hệ này (giữa hai cái đối lập được kết hợp với nhau bằng cách tự bổ sung cho nhau), nhưng ta có thể phân tích ba góc độ khác nhau. Dù sao thì ta vẫn tự phải hỏi nếu nó là hợp lý khi “*tách biệt*” nhằm “*tạo ra giá trị cho chúng*” (*Trích-xuất-h*) hai thuật ngữ đối ngẫu này khi mà ta dễ dàng thấy rõ tất cả, trong thực tế, luôn luôn chỉ tồn tại trạng thái hỗn hợp giữa hai cái này: bởi vì, như WFZ đã nhận thấy (trang 43) là không bao giờ tồn tại âm mà không có dương cũng như có dương mà không có âm, tương tự, cũng như không bao giờ có chuyện “*có trời mà không có đất*” hay “*có đất mà không có trời*”, phải chăng là đương nhiên ta có thể diễn đạt hiện thực bắt đầu từ hai biểu tượng khởi nguyên mà cái này là “*thuần dương*” (sáu vạch liền) và cái kia là “*thuần âm*” (sáu vạch đứt) ? Để trả lời câu hỏi này ta phải hiểu thật thấu đáo tại đâu tồn tại mối quan hệ là sự liên hệ phối thuộc (giữa Thiên và Địa, giữa âm và dương). Chắc hẳn, âm và dương không bao giờ có chuyện “*cái này rời bỏ cái kia*”, cũng không có chuyện “*cái này lấn át cái kia*” (trang 74), và không phải vì thế mà chúng không có bản sắc riêng của mình. Mỗi cái đều có bản sắc riêng. Nếu chúng không thể tách biệt về nghĩa khi mà người ta thử làm ngưng trệ sinh thể này với sinh thể khác,

chúng lại trở thành tách biệt ngược lại như là những tác tố tạo sinh và như các đặc tính (trong “bản chất” của chúng và trong “hiệu lực” của chúng: theo kiểu quẻ “*Truân*” (tuyển ? - i). Như vậy đây là điểm nhìn chung cuộc tạo ra ưu thế cho tiêu đề đúng đắn: *Điện thư về sự chuyển hoá*, như WFZ nói, để nổi bật mối quan hệ khởi nguyên, lưỡng cực mà mọi thực tại đều lệ thuộc : hai quẻ kép đầu tiên không lí giải trực tiếp về trời đất (ngay cả khi chúng phản ánh trời và đất một cách tượng trưng), không chỉ khi *âm* và *đương* (ngay cả khi chúng được tạo ra, cái này bằng sáu vạch *đương*, cái kia bằng sáu vạch *âm*), mà là hai năng lực hiện thân trong cực này hay cực kia (khả năng luôn luôn tiến về phía trước, như là một hằng số khởi nguyên và khả năng tiếp nối và tự sinh tạo). Từ đó chúng được phân biệt triệt để với toàn bộ các quẻ khác vốn phản ánh trực tiếp về bản chất sự vật và hoạt động của con người.

Bởi vì từ một phía, đây chỉ là điểm nhìn năng lực thực hiện (gọi là *Đức* - j) mà nhà minh triết có thể thông báo bằng luận lí cố hữu về đại chu trình của thực tại: trong thực tế chu trình này vận hành về mặt nội tại và độc lập với con người bởi nhà minh triết dựa vào kinh nghiệm của chính mình, bằng sự dẫn dắt của mình ngay trong sự vận hành *âm - đương* để khởi phát thực tại mà nhà minh triết có thể *đạt tới những gì tạo ra* tiến trình thế giới (tương tự với những giá trị có được nhờ dẫn dắt của riêng ông; (so sánh *Ngoại truyện* trang 821). Từ một phía khác, nếu người ta biết rằng nam giới không thể thiếu *âm*, nữ giới không thể thiếu *đương* (cũng như thế trời không thể

chỉ toàn *dương* và đất không thể chỉ toàn *âm*: “Phải chăng trời không thể đi sâu vào lòng của đất” ? “Đất không thể chứa đựng trong nó sự chuyển hoá mà từ đó trời được tạo ra” ?, điều hiển nhiên từ điểm nhìn của “một hoạt động khi ở cao trào”, nam giới, khi “trải rộng”, được khẳng định hoàn toàn là *dương*, và nữ giới, khi “tiếp nhận” được khẳng định hoàn toàn là *âm* (trang 822). Nói cách khác, trời không phải toàn là *dương* nhưng hoạt động mà tính *dương* là của riêng nó là tất cả: nếu vậy, ngay trong thực tế, tất cả luôn luôn tồn tại ngay từ sự hoà trộn, từ cấp độ các khả năng được vận hành, ngược lại, con người có khả năng nhận biết một sự *đối lập thuần túy*; và vì vậy cần tái hiện các mặt, như trong hai quẻ kép đầu tiên, cái “thuần” âm và cái “thuần” dương.

II. Khởi nguyên và khởi tạo

Với bốn từ xuất hiện ngay từ đầu trong văn bản của *Điển thư về sự chuyển hoá*, gắn với quẻ kép đầu tiên, *Càn*, quẻ được tạo ra bởi sáu vạch *dương*, chúng phải được hiểu từ quan điểm năng lực: chúng lộ diện bằng cách tạo thành hệ, các hình thái khác biệt của khả năng *khởi nguyên vĩnh hằng* vốn là thuộc tính của Thiên và khả năng này cho phép nó phát triển liên tục, trong tiến trình của nó, không bao giờ sai lệch hay ngưng trệ. Từ hoạt động này dẫn tới kết quả các mùa liên tiếp nối nhau và tồn tại trong biến đổi: hình thái cơ sở này cho ta thấy nó phục vụ khởi động thực tại. Sự độc đáo của nó, và qua đó mối quan tâm của nó trong viễn cảnh so sánh được,

chúng nắm giữ ngay từ đầu, tôi cảm nhận như thế, ở chỗ nó đã thành công thông qua sự hiện tồn, vừa đồng thời mang tính *xuyên cá thể* (và dĩ nhiên là phi cá thể) và không phải là siêu nghiệm (vì thế ngoại trừ khi chúng ta đạt tới sơ đồ cổ điển của sự sáng tạo): nó được soi sáng ngay từ bên trong, và trên cơ sở phương thức tiến triển, lối vào cuộc sống và sự mở rộng của nó; sự tồn tại rồi cuộc được xem như là một *hiện tượng*. Cũng từ những từ đầu tiên này người ta cũng rút ra sự đối lập giữa chủ thể và khách thể, ngay cả giữa mọi sự đứt gãy giữa hiện thực tự nhiên và đạo lí tinh thần : vì thế chúng mở đường cho ta hiểu tại sao khả năng là đạt tới cái thật cũng chính là đức thiện của con người.

Từ đầu tiên trong bốn từ (*Nguyên - Yuan - k*), cho thấy, qua quan hệ với biểu tượng cái đầu (thủ-ND), khả năng khởi sự. Vì thế tất cả, với mọi cái trong thế giới, WFZ nói (trang 43 - 44), tìm được “căn rễ” và “bước đầu” của nó từ nguồn năng lượng “kích động” và “lan toả” này, năng lượng vốn không ngừng tự mở rộng (*hưng khởi chi khí, vi kì sơ kì - l*). Trên thực tế, nó hoàn toàn không phải là “đại” mà năng lượng *dương* này không thể “đạt tới”, cũng không là “tiểu” để nó có thể “lọt qua”, và khi thực hiện bằng “hài hoà và nhẹ nhàng” nó luôn luôn “thắng lợi” mà không gặp phải trở lực nào (trang 43): như thế “tâm rộng” của nó là “không thể so sánh được”. Trong bản chất, hiển nhiên các sức mạnh vũ trụ, những cái ít nét cá thể nhất tìm gặp ở đây “vốn liếng” khởi đầu và “cơ sở nền tảng” của chúng; và, khi đề cập đến con người, khả năng khởi sự này là gốc rễ không chỉ với sự

tồn tại mang tính sinh học mà còn là “ bản tính” đạo đức của nó nữa (*mệnh nhân vi tính*- n): nó thể hiện qua đây cái cốt yếu “nhân tính” (theo nghĩa *Nhân* của Khổng Tử) cho phép ý thức của ta không ngừng co cụm tự kỉ để rồi cởi mở với các cá nhân khác và để cảm thấy được mối liên kết với toàn bộ thế giới (khi “mở rộng” và “thông báo” một cách trực cảm, từ nhận thức tới nhận thức, ngay cả khi nó đề cập trực tiếp tới bất hạnh của kẻ khác, tương tự như ở Mạnh Tử). Cách nhìn tổng quan về thế giới như vậy đòi hỏi cả bên này lẫn bên kia: ngay từ khả năng khởi sự vốn là thuộc tính của Thiên cũng không bao giờ “ngừng” hay “đòi hỏi” ở mọi tình huống cũng như ở mọi sinh thể, cũng như vậy, tình cảm đạo lí này cũng phải khởi phát từ chính mọi ứng xử của ta, liên tục gợi ý cách ăn ở của ta, mà không bao giờ cạn kiệt.

Tôi thấy như vẫn còn một số sự vật hết sức huyền bí, trong sự đánh đồng tình cảm đạo lí của ta với khả năng “khởi sự”. Trước hết khá mạo hiểm nếu ta bắt chộp sự đồng nhất hoá sáng rõ này, trong con người, là nguồn gốc đạo đức (giống như nguồn sinh lực, bật ra từ chính nó). Bởi thế đạo đức không thể thực hiện, theo cách nghĩ của người Trung Hoa, từ sự chỉ huy siêu phàm (được đưa ra từ Thượng đế, từ Torah), đạo đức không thể nào vươn lên, theo nguyên tắc của nó, từ giữa những cái trói buộc và những yêu cầu xuất phát từ cuộc sống trong cộng đồng với chức năng thuần túy công cụ. Khá xa vời khi áp đặt cho con người hay để đưa lại sự biện minh cho những gì nằm ngoài nó, hay để đi tới một sự ràng buộc, đạo đức đơn giản phù hợp với *khả năng khởi nguyên* và với khả

năng “khởi tạo” của nhận thức của ta; với khả năng này của đạo đức cho phép tiếp tục phát triển trong tiến trình của nó, để không ngừng mở rộng và tồn tại. Như vậy, sự nhận thức mang giá trị từ “khởi nguyên” này, hoặc hơn nữa đạo đức của con người cũng là hằng số “khởi nguyên”, không phải với ý nghĩa là nó tìm cách áp đặt ý muốn của nó với thực tại (ta thấy rằng sự minh triết, trái lại, là biết liên kết tiến trình của đạo đức với những gì mà nó tạo ra); nhưng thà rằng, khi mở ra đạo đức mang tính kích thích của thực tại (mở rộng ra với cả những gì không ngừng được trải rộng trong hiện thực) và khi giữ nguyên “sự thức tỉnh” (*giác* - o), nó đạt tới sự định vị thường xuyên ở phía trên trong quan hệ với sự phát triển của tiến trình của các sự vật; và từ đó, khi đồng nhất với sự lộ diện của cái hiện tượng nó phát triển tự do về phương diện đó so với vị trí của nó và phải chịu đựng một cách thụ động, ở phía dưới, một áp lực. Bởi vậy, sự “khởi tạo” của nó dựa vào những cách xếp đặt bên trong (*tình* - p) (tiếp đó, dưới sự ảnh hưởng của nó, là cách bố trí của người khác), vẫn không ngưng trệ, như các hiện tượng của thế giới, của “sự chuyển hoá” và tự đổi mới (*hoá* - q) - ở vị trí tĩnh tại. Cũng như vậy, cái Ác không phải được ghi sẵn trong bản tính của ta ngay từ đầu mà nó chỉ thích ứng với sự tước bỏ khả năng nhiệt hứng này; khi mà nhận thức của ta, thay vì phải mở rộng, thì lại khép kín lại, không ngừng bị lôi cuốn và thần phục bởi thực tế bên ngoài (dưới áp lực của ý muốn) hay bị lệ thuộc vào thói quen và trở nên trì trệ, chối bỏ sự phát triển tự do và hào hiệp của nó; và, thay vì làm sinh động thế giới, nó trở thành trơ lì, không

còn trong thế phát triển mở rộng và vút bỏ khả năng sáng tạo của nó.

Thuật ngữ thứ hai từ cách tính này (*hanh - r*) được hiểu như là sự kéo dài trực tiếp của thuật ngữ trước đó và mang nghĩa phát triển và mở rộng. Nó gọi ra, qua hình ảnh về năng lượng được toả ra từ các thực phẩm và làm chín chúng (trang 44), sức mạnh chứa đựng khả năng khởi nguyên tương tự nhằm truyền bá dần dần đến mọi nơi trong thực tại và đạt tới sự phát triển sung mãn. Từ kích thước *xuyên cá thể* của quá trình này, nơi mà tính liên tục của sự hiện tồn được rút ra, Thoán từ bắt đầu từ các môtip về “*những đám mây*”, về “*cơn mưa*”, và từ phương thức của một “*dòng chảy*” liên tục:

“*Vân hành vũ thi phẩm vật lưu hình*”

(Nghĩa là: *Mây đi mưa tới, sắp đặt các vật, lưu chuyển các hình- ND*)

Sự thai nghén này tiếp tục từ đó diễn ra tiến trình vận động hiện tại như WFZ nói (trang 52), không có gì phản ánh sự phát triển đó tuyệt vời hơn là *các đám mây*; sự hoà trộn hữu hiệu này bao trùm cả mặt đất và làm cho muôn vật tốt tươi, không có gì làm nổi bật sự phát triển đó tuyệt vời hơn là *mưa*. Giờ thì ta sẽ đi từ các hiện tượng vật lí này, là cách thức biểu hiện nhạy bén đến cái tạo ra khả năng ấy; phù hợp với nguyên tắc bất quan bất kiến: nó là dòng chảy hay “luồng chảy” ấy vốn không ngừng vượt qua các nét cá thể và mới hoá chúng phù hợp theo chủng loại của chúng (so sánh: ý nghĩa của *phẩm - s*); nhờ nó, sự hiện tồn không ngừng “được thực tại hoá” và

luôn ở trạng thái vận động mãi mãi.

Hai thuật ngữ cuối cùng của hình thức cơ bản này liên hợp cái này với cái kia nhằm làm sáng tỏ ý nghĩa của hai thuật ngữ đầu. Bởi thế cả bốn khái niệm này, theo WFZ (trang 44) đều cùng phản ánh “một lí luận”. Khái niệm “lợi ích” (*lợi* - t) gợi ra tính hiệu quả từ khả năng khởi nguyên và phát triển, đưa đến kết luận về sự ưu thắng khi nó diễn ra đối với mọi sinh thể: bởi thế nó xa rời với ý nghĩa và quyền lợi cá thể hay quyền lợi vị kỉ (tương ứng với lợi ích cá nhân), nó tạo ra giá trị về tính thực chứng tổng thể của quá trình này, tại đó sự mở rộng năng lượng *duang* được thực hiện vì tất cả và “không hề tiết kiệm”. Thuật ngữ cuối cùng trong số các khái niệm này, tóm lại, khái niệm về “tính toàn vẹn” (nó có hai nghĩa trong thuật ngữ này bằng tiếng Pháp: *Trinh* - u) ghi nhận “sự đúng đắn” đồng thời như là hằng số và sự “bền vững” (*chính nhi cố* - v): bởi thế, trong thế gian, WFZ nói, “cái không phải là thắng (đúng đắn) thì không có khả năng bảo tồn”; và bởi lẽ Thiên không bao giờ sai lệch tính đúng đắn trong tiến trình phát triển của nó (và trước tiên là tiến trình vận hành của các sao và các mùa) mà nó luôn luôn có khả năng theo đuổi tiến trình đó).

Nỗ lực cơ bản nhằm chứng minh mà từ đó WFZ được cung cấp chứng tỏ rằng “lợi ích” và “toàn vẹn” đi song đôi với nhau và hai khái niệm này liên kết lẫn nhau. Bởi vì cái lợi ích được rút ra từ sự thực hành của khả năng khởi nguyên ấy luôn luôn tương hợp với “phận riêng của mỗi người” và bởi vì nó cũng tôn trọng lợi ích chung, cho

nên một lợi ích như vậy luôn luôn là “đúng đắn”; tính đúng đắn trong mỗi tương hỗ cũng được phản ánh như vậy đối với mọi tình huống và mọi sinh thể tồn tại là có lợi cho tất cả. “Đức” và “Phúc”, WFZ kết luận, đều “bắt nguồn từ” “cùng một cội nguồn và không bao giờ mâu thuẫn với nhau”. Điều đó có nghĩa từ phương diện mà nó không thể sáng rõ hơn được nữa, nếu ta tái thể hiện vị thế này qua các thuật ngữ vốn rất quen thuộc của ta, mối liên hệ liên kết “Phúc” và “Đức” (theo cách “tổng hợp”, như cách nội của Kant, và không phải bằng phân tích, bởi lúc đó nó chỉ còn có nghĩa là sự hoà trộn đơn giản của hai) khẳng định hoàn toàn từ đây, thế giới này, là duy nhất trong cách nhận thức của người Trung Hoa, và nó cũng không cần tới một sự hoà giải cuối cùng nào để đợi chờ ở cõi Thiên đường): qua lăng kính xuyên cá thể và tổng quát vốn là cách nhìn của quá trình vận hành thế thực tại này (khác biệt với ý nghĩa của cách nhìn cá nhân về “linh hồn” của phương Tây, đặc biệt ý nghĩa của các định đề triết học của Kant), sự liên kết phối thuộc của Phúc và Đức, do đó, không bao hàm một sự vượt gộp nào của kinh nghiệm hay của các cảm giác, nó hoàn toàn tự vận động từ bên trong của chính quá trình ấy và hoàn toàn tự ý.

Cũng như vậy, lời Thoán từ đã đề cập tới hai khái niệm “tính lợi ích” và “tính toàn vẹn” từ phương diện phối kết qua cách gợi mở tổng quan:

Đức sáng bao la, từ đầu chí cuối

Sáu vị thế khởi động, cái nào theo thời gian cái ấy;

Trong mọi thời điểm, sáu con rồng vượt lên cùng hướng về Trời

*Con đường của Càn (khả năng khởi nguyên vĩnh hằng)
đổi thay và chuyển hoá.*

Và mỗi con rồng mang bản chất rồng trở thành thuộc tính

của nó để tạo ra sự đúng đắn.

(Tất cả) tự bảo tồn và tự thống nhất trong một sự hài hoà vĩnh cửu;

đó chính là “lợi ích” và “sự toàn vẹn”.

Trước khi là khái niệm của bậc minh triết (như cách hiểu rất hẹp ở Legge, trang 214, hay Wilhelm, trang 415), cái “đức sáng bao la” qua đó mở ra sự phát triển này, theo WFZ (trang 52) là Đức sáng chính quá trình của Thiên: cái đưa ra cách biểu thị tạo ra ý nghĩa về quá trình hoạt động ấy của thực tế không diễn ra vô ích, không phải mù quáng, và tương tự quá trình này không ngừng tự liên kết với chính nó và sự trải rộng của nó là không bao giờ ngưng trệ (cái “kết thúc” cũng bao hàm cái “mở đầu”, ngay cả nó là sự tiếp tục của chính nó, bởi thế, không hề có sự mở đầu từ đầu). “Sáu vị trí” hiển nhiên là sáu hào của quẻ kép được vạch ra trong các giai đoạn kế tiếp nhau của quá trình phát triển của sinh thể và sự vật. Nếu một trong sáu vị trí chuyển hoá “theo thời gian của nó”, thì sự khác biệt này của các trường hợp phải được quên đi như tất cả đều đồng qui vào một kết quả, như những con ngựa được thắng cùng một cỗ xe: con ngựa của tiến trình “bị

điều khiển” bởi các hiện tượng và nhịp nhàng khởi hành trong cõi thế gian. Cũng tương tự, dù sự thay đổi mà đối tượng là thực tại vẫn không ngừng tiếp diễn, mỗi đặc trưng cá thể được rút ra từ quá trình tạo sinh lớn lao, đều nhận từ quá trình ấy “chuẩn mực” riêng của mình, cái tạo ra “bản chất” và đi kèm với nó là “số phận” (*tắc, tính, mệnh* - w). Và từ đó, mỗi một chuẩn tuân thủ sự đòi hỏi tự thân từ bản chất của nó, các đòi hỏi cá nhân này tự ngăn ngừa lẫn nhau, các số phận này tự thống nhất và tự hoà giải. Trong các điều kiện như vậy, kết quả chỉ có thể là một sự “hài hoà”.

Có thể đọc thấy sự phát triển tương tự từ vấn đề của Minh triết. Nhờ có “đức sáng” vốn đóng vai trò vĩnh hằng bởi lẽ nó biết kết hợp từ đầu đến cuối, trong thâm tâm, cái luận lí mang tính khởi nguyên và mang tính quy tắc của tiến trình vận hành của sự vật (*So sánh khái niệm: Hành - Kỳ minh giả, vô phi hành dã* - x), cái luận lí này cũng có thể nắm bắt từng phần từ tất cả các giai đoạn phát triển của hiện thực, có thể tự sinh cho những gì đòi hỏi từ mỗi trường hợp riêng biệt và không bao giờ sai lệch định hướng đường đi. “Tính lợi ích” và “Tính toàn vẹn” khi đó tiếp nhận ý nghĩa chính trị: nhờ ảnh hưởng mở rộng không mệt mỏi của sự truyền bá tình cảm đạo đức của ông, nhà minh triết trở nên có ích cho tất cả “ngay cả khi họ không nhận biết”, đạo đức của ông xuyên thấm vào họ một cách tự nhiên và ông nâng họ lên đúng tầm cuộc sống, khi mở rộng không ngừng trong mọi người, tác động vào mọi người mà mọi người không biết; ông “bảo tồn” họ, do vậy, bằng cách giữ vững sự thống

nhất của họ trong tính “đúng đắn”: như Thoán từ đã đúc kết lại điều này khi theo dõi quá trình phát triển ấy (trang 54), “hoà bình” cho “mọi xứ sở” là sự chuyển dịch xã hội của sự hài hoà tự nhiên này.

Như vậy, đạo đức chỉ là sự phản ánh, trên bình diện nhân văn, cái đã tạo ra *tính luận lí sáng ngời* của hiện thực. Bởi vì, như đã thấy, chính năng lực khởi nguyên và mở rộng có sẵn trong cội nguồn của tất cả mọi hiện tượng tiếp thêm sức lực thường xuyên cho nhận thức, hướng dẫn cách ứng xử cho ta. Và đó cũng là năng lực trực cảm mà ta luôn luôn gặp ở tâm điểm của cách nhìn Trung Hoa. Cũng như vậy, ta không ngừng quay quanh nó, để đạt tới ở đây bằng nhiều cách: bởi lẽ nắm bắt nó một cách đúng đắn là rất khó, khi nó là *đơn giản* (khi đặt vào vị trí cực tiểu trong cấu trúc lí thuyết và khi không thể hiện bất luận một tín hiệu nào), cũng như khi nó tạo ra dao động nào đó từ những đối lập vốn tiềm ẩn rất sâu trong nền văn hoá của ta, những đối lập thường xuyên xuất hiện, diện đối diện giữa thực tại và cái thiện, giữa “Bản tính” và “Ân điển”. Bởi vì, ở Trung Hoa, ta nên hiểu rằng, cái thực tại cũng là cái lí tưởng. Cho nên, như khi chứng kiến sự bay vút lên của rồng mà ta đọc thấy trong quẻ kép đầu tiên này, cái thực tại luôn luôn là đúng đắn với mỗi thời kì của sự phát triển của thực tại ấy.

III. Sự bay lên của rồng hay các thời kì của quá trình

Bởi lẽ từ cùng một động lực xuyên suốt cơ thể tạo thành nhiệt hứng, bởi lẽ nó cũng không ngưng trệ để

chuyển hoá cơ thể, kể cả khi nó uốn khúc rồi tiến lên phía trước, và bởi lẽ nó phát triển cũng tương tự như nó diễn ra dưới hình thức một sự tiếp diễn liên tục, con rồng được xác định để nhằm thể hiện một cách biểu trưng năng lực khởi nguyên và khả năng đổi mới liên tục. “Theo WFZ, khi *dương* thăng hoa, (Con rồng) nhô lên, (trang 45) còn khi *dương* suy yếu, con rồng nằm ngủ; tương tự, nó phát triển, ló ra từ đất, và dựa vào hơi thở của vũ trụ để tự biến đổi”. Bởi thế, con rồng trở thành sự hoá thân của “thuần *dương*”, và bởi vậy, ta có thể tìm gặp môtip này hoàn toàn ngay trong quẻ kép đầu tiên. Cấu trúc cổ điển của quẻ kép, như ta đã biết, được thể hiện từ hai hào đầu tiên của quẻ, từ cơ sở của quẻ, là cấp độ đất (Địa) từ hai hào trung gian, là cấp độ người (Nhân), và từ hai hào trên cùng, là cấp độ trời (Thiên): trong các quẻ kép sau cùng, WFZ ghi rõ, trật tự này luôn sẵn sàng biến đổi, khi mà hiện thực không còn bị đông kết lại, kiểu thức mà nó phản ánh hiện thực không còn là khuôn sáo nữa; nhưng ở giai đoạn của quẻ kép đầu tiên, trật tự này là hoàn hảo: hơn nữa, nó cho phép tri giác, từ tầng bậc này sang tầng bậc khác, sự bay lên của rồng và sự mở rộng quá trình.

Cụ thể hơn, hai hào dưới cùng mở đầu của quẻ (và tương ứng với cấp độ đất - Địa) cũng tự phân chia thành hai mức độ kế tiếp nhau: tương ứng là *dưới* và *trên* đất (So sánh lời bình giải của WFZ, trang 45 - 46, và trang 56). Ở giai đoạn của hào sơ, con rồng hãy còn giấu mình qua cái nhìn, thân thể của nó “bị vùi phủ” dưới mặt đất; ở giai đoạn hào nhị, con rồng nhô lên bên trên mặt đất và

nhìn “thấy cánh đồng”. Khi mà ở hào sơ, con rồng “hãy còn ngủ” và “tích lũy” năng lượng trước khi bắt đầu bay lên, thì ở hào nhị năng lượng này đã trở nên rõ ràng và bắt đầu mở rộng. Từ quan điểm về bản tính, hào sơ là hào ở đó năng lượng sống lan truyền hình thành căn rễ, hào nhị, ở đó thực vật sinh trưởng và kết hạt. Từ quan điểm ứng xử nhân văn, cũng tương tự, hào sơ là hào tạo ra các nếp gấp, khi ấy, nhà Minh triết nhìn nhận mọi thứ trong bóng tối, rút từ thế giới, và chuẩn bị: ông hiến mình cho sự nghiên cứu nhưng không giảng giải (hoặc nếu ông giảng giải, thì chỉ là giảng giải gián tiếp, qua những ví dụ mà ông đưa ra cho ứng xử của mình), chăm chút trong yên lặng nhân phẩm đạo đức của mình, tự hài lòng với cuộc sống đạm bạc và không tiêu pha tốn kém. Mặc dù chưa xuất hiện, nhưng cái năng lực đã ẩn chứa ở giai đoạn này {mà WFZ đặc biệt quan tâm chú ý (So sánh trang 45): sáu hào của quẻ tạo thành một hệ thống đồng chất có cùng một khả năng tuyệt vời - năng lực của “rồng” - mà người ta gặp trong từng vị thế }; duy chỉ là quá sớm, so với sự phát triển của tình huống, để thực hiện khả năng này, và sự báo trước về hình thức tiên tri là để “không sử dụng chúng”: giai đoạn đầu tiên của sự minh triết là *biết chờ đợi* để phản ánh năng lực ấy.

Trái lại, ở giai đoạn của hào nhị, năng lực này được biểu lộ ra hoàn toàn dưới sự dẫn dắt của nhà Minh triết, và, qua sự dẫn dắt này, được lan truyền khắp thế gian. Hào nhị này, trong thực tế, diễn giải theo hai viễn cảnh liên kết phối thuộc vốn giúp cho cả hai có cùng vị thế: từ cách nhìn toàn cục về quẻ kép này, hào nhị thể hiện, như ta đã nói về nó, giai đoạn nhô lên khỏi mặt đất và do đó

hào tam là biểu tượng cho sự tiến lên (trong quan hệ với hào tứ biểu tượng cho sự thụt lùi), hào tam trở nên đặc thù với hào tứ khi thể hiện tính chất kéo dài của sự vận hành mang tính chu kỳ này, Nhưng để cố thủ được (ở phía kia của sự biểu hiện đầy đủ năng lực mà hào nhị biểu thị), người ta phải chịu đựng một cách phũ phàng việc mạo hiểm khi “tiến lên phía trước” quá xa; tại đó “sự nguy hiểm” đe dọa ta và “sự cảnh giác” sẽ được chấp nhận. Chỉ với một mức độ, tại đó, người ta ý thức được khó khăn của tình thế, vì thế, người ta không dồn đẩy nhau quyết liệt tới kết cục mong đợi nhằm tránh khỏi sai lầm (đỉnh điểm này được biểu trưng bằng hào ngũ tại đó nó trở nên tách biệt bởi hào tứ), bài học rút ra là để cố thủ được thì phải liên kết với sự cẩn trọng.

Hào tiếp theo được hiểu qua sự kéo dài với hào này (luôn luôn nằm cùng một bình diện của riêng con người). Như vậy, từ vị thế trung gian của nó, nó đồng thời vừa ở trên nội quái và ở dưới ngoại quái, nó được giao nhiệm vụ làm sáng tỏ tính chất biến đổi của tình huống trong đó nó bị ràng buộc, giữa “cao” và “thấp”, vào cách ứng xử của ta. Vì thế WFZ hiểu Thoán từ khi bình giải về nó như là hiện tượng luân phiên: hoặc nhảy vọt lên (hoặc) dẫn sâu vào; nhưng không mắc lỗi. Sự “nhảy vọt lên” nằm trong logic của sự tiến lên vốn đã vượt lên và báo hiệu “việc bay lên” tiếp sau (ở hào ngũ); sự “dẫn sâu” (giữa các dòng nước) phù hợp với vị thế thụt lùi đặc trưng cho hào tứ (hơn thế, nó đề cập ở đây một vị thế âm). Nhưng bởi vì năng lực hành động luôn luôn là năng lực của cái khởi nguyên sáng tạo và được kéo dài, việc nhảy vọt lên cao không thể hiện, WFZ chỉ rõ, cũng không thể hiện “sự xáo

động dữ dội”, sự ngập sâu theo kiểu “một sự rút lui sợ hãi”. Như vậy dù đối lập nhau, cả hai khả năng này cùng không “phạm lỗi”: bằng cách khởi sinh từ khác biệt của các trường hợp, và rời bỏ việc phải vượt qua thái cực này qua thái cực khác, con người không thể ngừng tiến bộ.

Cuối cùng với cấp độ con người, trong sự tăng trưởng của nó, đạt tới trời: khi đó sự tăng trưởng như vậy là vị thế tối cao, vị thế của Thiên tử (Con trời) sẽ hoá thân vào hào ngũ. Giai đoạn cực điểm này có biểu trưng : “Con rồng khi bay lên trời: nó có thuận lợi để nhìn thấy Vĩ nhân”. Như WFZ đã phân tích một cách tinh tế (trang 48), môtip “bay lên cao” ở đây không phải chỉ thể hiện sự nhấn mạnh động lực và sự hoạt động vốn đặc trưng cho các thời kỳ trước đây (từ con rồng ẩn nấp ở hào sơ tới con rồng bay lên ở hào tứ). Bởi vì giai đoạn kết thúc này cũng là giai đoạn ở đó đức *duang*, được tích lũy bền bỉ trong từng hào, từng hào một, chuyển hoá đột ngột thành cái hoàn hảo một cách dễ dàng: môtip về sự bay lên bởi vậy có ý nghĩa là, nhờ mọi nỗ lực trước đó, bước tiến về phía trước luôn là một sự phát triển tự do và không phải nỗ lực, như sự kéo dài khi phải biến hoá tự phát. “Không ai trong thế gian này quan tâm nó từ đâu tới”; và cũng không chờ đợi đạt đến sự kết thúc cần thiết; nhưng “bởi vì con người không bao giờ từ chối tiến lên phía trước và từ chối tiến bộ”, “một ngày nào đó cái đó sẽ chỉ đến một mình”. Một hình thức như vậy thể hiện hoàn hảo quá trình dịch chuyển từ giai đoạn học việc đến giai đoạn thợ cả (chẳng hạn, khi nói đến nghệ thuật hát xướng hay viết chữ: khi sự siêng năng thực hành được chuyển thành một sự tự nhiên bình dị) được phục vụ làm rõ đặc tính, ở

Trung Hoa, từ sự tiếp nhận ban đầu tới sự minh triết: giai đoạn này là lúc áp dụng cho đạo đức và là sự dồn nén mọi nỗ lực vừa mạnh mẽ vừa liên tục để sự vận dụng và sự nỗ lực khai thông bế tắc từ chính chúng, từ mặt trái của chúng (sự dễ dàng và sự tự sinh). Nhà Minh triết là người theo đuổi từ đó về sau con đường đi của ông ta cũng tự nhiên như cách hướng về Thiên (Khổng Tử đã nhấn mạnh con đường đi của ông bằng những từ: “Khi theo đuổi mong muốn của ta, ta không bao giờ vi phạm quy tắc”). Khi mà, nhờ đạo đức tích lũy được một cách nhấn nài trong bản thân, người lãnh đạo không cần thi hành áp lực để tạo ra sự tuân thủ; quyền lực của ông ta tự đặt cho ông ta - kêu gọi sự tán đồng của những người khác - nhờ vào uy tín ảnh hưởng của ông ta.

Hào ngũ bởi thế là hào ở đó khả năng đạt tới sự vượt trội: sự siêu thường, ở Trung Hoa, không phải được trù định ngay lập tức trong đầu óc của một siêu nhân nằm ngoài thế giới mà nó phù hợp với giai đoạn cao nhất, và ngay khi đó, xuất hiện sự khác biệt về chất, của việc mở ra tiến trình. Giai đoạn siêu thường này là giai đoạn mà ở đó năng lực hoạt động tự thực hiện trong tính toàn vẹn của nó (Nó là toàn bộ đối với Thiên, nó trở thành Thiên đối với nhà Minh triết) tại đó tính chất đúng đắn của sự tuần hoàn (sự tuần hoàn của Thiên, của cách ứng xử) được liên hợp một cách tự ý, tại đó “*chức năng hành dụng*”, rốt cuộc, mang tính chất tự nhiên (và sự khởi đầu của quá trình học việc không còn, từ đó, nó được nâng lên bên trên tự nhiên, hoặc được chuyển hoá đi, nhưng không phải là “liên kết lại”); một sự siêu thường như vậy, như ta đã thấy, chỉ thể hiện *tính chất tổng thể của cái nội*

tại, giai đoạn tuyệt đối của nó. Bởi thế, khả năng hoàn hảo nhất này phản ánh bước chuyển dời có quy luật của thế giới hay của cách thức ứng xử tự nhiên của nhà Minh triết chỉ được vượt lên trong viễn cảnh so với các giai đoạn thấp hơn - hoặc trước đó (nhưng có thể định hướng đường đi được) - Các giai đoạn nỗ lực kiên trì và siêng năng. Cho nên, như WFZ đã ghi nhận, về hào nhị và hào ngũ, hình thức kinh điển không chỉ ra trực tiếp cho người tham vấn, như trong trường hợp của các hào khác, cái mà người tham vấn thoả thuận để thực hiện, bởi lẽ ông ta không thể “*táo bạo*” tự đồng nhất vào vị trí như vậy (vị thế tuyệt đối, của cái Minh triết): ông ta chỉ được chỉ dẫn ở cấp độ để “*nó có thuận lợi để nhìn ngắm vĩ nhân*”. Cho nên giai đoạn tuyệt đối chỉ được đề cập *gián tiếp* và vị thế đã được xem xét đối với người “*ngiên cứu*” *Điển thư về sự chuyển hoá* hoặc tham khảo nó, được quan niệm như là vị thế của chủ thể thống lĩnh bởi một nhà Minh triết tối cao hoặc của một đệ tử tiếp nhận những lời dạy bảo của Người Thầy: từ sự liên kết của Thiên và Nhân, sự thống lĩnh tuyệt đối, sự Minh triết, vẽ ra trước mắt chúng ta, bầu trời thế gian.

Khi đó hào lục sẽ là gì khi đạt đỉnh cao nhất của quẻ, khi nó nằm ở vị trí đỉnh điểm: biến mất trong bầu trời hay ra khỏi tầm quan sát của ta ? Hãy xem con rồng bị trói buộc trong vị thế cao nhất này (nghĩa của *kháng-Kang* - y), Thoán từ cho ta biết nó sẽ là một nguồn gốc “*bí ẩn*” đối với nó. Trong thực tế, người ta có thể thực hiện sự phân tích tỉ mỉ về tất cả các yếu tố hình thức bất lợi ở vị thế như vậy (So sánh WFZ, trang 49): trước hết, trong cấu trúc của quẻ lục hào, chỉ các hào Sơ - Tam -

Ngũ là những vị thế “*chuẩn xác*” (tương hợp với thời ba khắc : Địa - Nhân - Thiên (Đất - Người - Trời), còn ba vị thế Nhị - Tứ - Lục này là *âm*, cho nên chúng không thuận lợi cho sự mở rộng *đương*. Nếu những điều phiến toái như vậy không còn có ý nghĩa nữa ở giai đoạn của hào nhị (bởi hào này, xuất phát từ quẻ, tham gia vào triển vọng đi lên, và, hơn thế có lợi thế của vị trí cân bằng - trung gian trong lòng nội quái), những điều phiến toái ấy tỏ ra ngược lại càng ngày càng được ghi nhận tuân tự rằng nó lớn lên trong quẻ kép, với hào tứ (So sánh : “*Sự chìm ngập*”) và đặc biệt ở hào lục: hào lục do đó sẽ là hào như WFZ nói dưới dạng mập mờ, hai mặt, là “*kém hiệu quả hơn khi áp dụng cho người*”. Nhưng sự đe dọa đè nặng lên hào lục được hiểu thông thường qua mối quan hệ với logic tổng thể của quẻ và sự bình giải dễ dàng khai thác từ đây ý nghĩa biểu trưng : hào này, ở vị trí cao, là hào *tột đỉnh*. Ai mà sờ nắm được điểm nút khi không còn “thế giới bên kia” để “vươn tới” nữa, cái duy nhất khả thể còn lại là cái khả thể của sự chuyển hoán và của nếp cuộn. Từ cách nhìn tương tự về sự vận hành của trời, ta dễ dàng nhận biết qua các tinh tú khi mà chúng lên đến đỉnh điểm cũng là lúc chúng được dẫn đi xuống; và từ quan điểm thực hiện của việc tham vấn tiên tri, người ta đạt tới ở đây con số cực đại: [số 9 (con số toàn vẹn của đương) X (con số của các lần thao tác cần thiết) x 6 (con số của các vị thế) = 216]; theo cách bình giải tượng trưng, “*đây là cái đầy tràn không thể kéo dài*”, là cái không tăng lên được nên bị kết án là suy tàn, ngưng trệ. WFZ kết luận nó là “đương nhiên” như vậy với “*các hiện tượng*” và “*các số lượng*”: *Thiên* chính nó không biết ngăn cản điều ấy: “nói

chi đến nhà Minh triết!”.

Nhưng kết luận này, theo đúng ngôn từ, không tạo ra ảo tưởng. Nó biết che dấu cho ta khi đồng ý, với riêng hào này, chia thành hai quan điểm: quan điểm về tiến trình vận hành của các sự vật, trong quan hệ với những cái đó, hào này tuyên bố sự kết thúc cần thiết, và quan điểm nhận thức đạo đức - cái phải đảm trách vị trí này theo cách thức của các hào trước đó. Bởi thế ở giai đoạn cuối cùng của các sự vật, như WFZ ghi nhận, con rồng vẫn là “con rồng” và cái đức của nó còn lại: sự “tiếc nuối” mà nhà Minh Triết chứng minh khi ấy chỉ đề cập đến “khuy nh hướng luận lý” (*Lí thế - z*) mà ông ta tri giác được trong sự phát triển của tình huống, và biết cách chỉ ra nguyên nhân một cách hoàn hảo từ trong bản thân ông. Do đó, hào này xác định chính xác cho ta sự liên thông của hai quan niệm góp phần định dạng cách nhìn thế giới của người Trung Hoa: một mặt, logic của tiến trình phát triển, dựa vào sự luân chuyển (và do vậy, bao hàm cả sự diễn thế Thăng - Giáng, Trưởng - Bại): mặt khác, sự đòi hỏi của ý thức đạo đức vốn là một sự tiến triển không ngừng (So sánh, chân dung mà Khổng Tử tự vẽ ra về mình với điều mà WFZ gọi ra ở đây khi quan niệm về ông ta: trong cố gắng để tự hoàn thiện, Người Thầy đã được hướng dẫn để khẳng định sự khác biệt của ông khi đối mặt với những ràng buộc khách quan đè nặng lên cuộc sống con người và cho tới khi “tuổi già gõ cửa”, *Đàm thoại - VII. 18*). Nhưng tôi không tin rằng tư duy Trung Hoa lại có khả năng khớp nối thuận lợi như những gì mà WFZ đã làm ở đây để đưa bình đồ này vào bình đồ kia (Vắng di sự hiện diện của một ông Trời cá thể, và

cùng với tính thiên hựu của nó như người ta biết khi nó khởi sự, trong tư duy phương Tây, so với tư tưởng về sự tiến bộ - của thế giới và xã hội con người - là rất xa lạ trong cách nhìn của người Trung Hoa). Như vậy, từ sự tuyệt đối bên ngoài của cái nội tại được thể hiện bởi hào ngũ, thì hai lôgic này không thể giao nhau: tính quy luật của thế giới trở thành tính quy luật của tiến trình phát triển bên ngoài (với nó ta chỉ có thể “cảm nhận”, assentior; so sánh sự chuyển dịch của khái niệm “*Thiên đạo*” với khái niệm “*Thiên vận*”-a’); cái “bản tính” được rút gọn thành *cái mà nó không tùy thuộc vào tôi*. Sự tiếc nuối của con rồng chỉ còn mang tính chất khắc kỷ.

Do đó, tại giai đoạn hào lục, lộ ra sự liêu lĩnh và ý thức không nắm bắt được khoảng cách khi nhìn nhận sự vận hành của thế giới (qua chủ đề về sự tiếc nuối): khi đó nảy sinh vấn đề về tính thống nhất vững chắc trên đó mọi sự suy tư, đoàn kết của tự nhiên và đạo đức dựa vào. Như vậy, tỏ ra cấp bách, bởi quan hệ với cái lôgic tổng thể vốn được vận dụng ở đây nhằm rời bỏ cách nhìn cá nhân đầy nguy hiểm mà hào lục đưa ra để đạt tới sự vận hành của tiến bộ, xuyên cá thể và tổng thể. Cái đó phục vụ, trên thực tế, qua thể hiện tiếp theo của Thoán từ khi kết thúc sự phát triển bằng cách chỉ ra tất cả các thời kỳ của quá trình mà các thời kỳ đó đã được minh chứng: “Nhìn thấy toàn bộ nhóm các con rồng không đâu rất là trống lẹ”. Theo cách hiểu của WFZ về sự thể hiện này (trang 49-50): khi cho *Jian* (kiến= nhìn) một ý nghĩa tích cực chủ động, “nhìn” mà không “thấy được”, khác với Philastre, §50, hay Wilhelm, trang 419), hình thức này không có nghĩa, từ góc nhìn thuần túy đạo đức, là nó thoả thuận bất

chức các con rồng “không đầu”, khi “gập cổ xuống” và chọn cách đứng sau (trong khi chờ đợi được “đẩy lên” lần khác theo hướng đi lên của sự phát triển của tình huống đó) - thà chọn cách hoà nhập ngay tức khắc vào những nhóm khác và kéo dài tình trạng đối đầu một cách tuyệt vọng (cách diễn giải cổ điển mà Vương Bật đưa ra được cảm nhận từ Lão Tử); nhưng khi nó chấp nhận “nhìn” và qua đó, để hiểu rằng không một hào nào trong các hào này (chúng được so sánh, theo cách gọi của tiến trình phát triển, với những con rồng quần tụ) vượt qua những hào khác bằng cái đầu và giống như hào nhị và hào lục, như ta thấy, chúng tận hưởng vị trí vô cùng thuận lợi, trở nên “ngang hàng” với những hào khác, “trên cùng một bình diện” như chúng và không phải đối lập nhau về giá trị. Trong sự phát triển mà tất cả các con rồng trái ngược này biểu trưng, từ sự phủ lấp ban đầu cho tới sự tiếm nuốt cuối cùng, mỗi một thời kỳ xuất hiện “đúng kỳ hạn của nó”, vì thế không con rồng nào có thể bị tách rời ra khỏi những con khác (những con rồng tồn tại trong thế quần tụ) và không biết tới những đặc quyền riêng. Cho nên, trong sự vận hành của các sự vật, không có con nào, trong ý nghĩa ngược lại, phải sợ hãi hoặc bị dè dặt: sự gắn bó chặt chẽ giữa thực tại và cái Thiện có được sự đảm bảo mới.

Nếu muốn tất cả được đánh giá *trên cùng một bình diện* (không cần thiết phải vượt quá “cái đầu”) thì cần phải nắm bắt, theo suy luận của WFZ, giá trị đặc thù, từ hệ thống thao tác triết học, cho phép đào sâu hơn hình thức biểu đạt. Các lý thuyết sai lầm và tư duy què quặt, WFZ nói (trang 50), đều xuất phát từ nguyên tắc sai lạc,

khi định giá trị cho tư tưởng, - tạo ra sau đó cách nhìn trường quy, là một học thuyết- khi gắn liền với tất cả nó sẽ tồn tại trong tất cả và đứng đầu trong hệ thống của chúng, các lý thuyết sai lầm và tư duy què quặt này dẫn tới không tránh được việc “làm sai lệch” tất cả mọi hình thái mẫu mực khác của thực tại để quy phục chúng vào sự thống nhất, cùng (*Chấp nhất dĩ cường quán hồ vạn* - b’); khi đó sự thống nhất đích thực của tư tưởng cần phải đến từ những cái không tạo ra một đặc ân riêng nào (và khi làm được việc ấy), sự thống nhất là hoàn toàn tự nhiên nhằm thể hiện mối gắn kết lẫn nhau từ bên trong với *tất cả* thực tại: nó sản sinh từ cái logic nội tại- cái không phải là cái gì khác ngoài sự thống nhất của “Thiên”.

Bởi vì “Đức của Thiên”, lời hào từ của hình thức này cho ta biết như vậy (So sánh trang 58), là chính xác rằng, đối với Thiên, “nó không thể trở thành đứng đầu” (*bất khả vi thủ* - c’). Trong thực tế, WFZ chỉ rõ, quá trình lớn bắt rễ từ hiện thực không bao giờ hiện ra trong một “thời điểm” hoặc một “sinh thể” đặc thù “như những cái khác theo đuổi”. Nếu ta cho ngày đông chí như là ngày khởi đầu thì đây chỉ là một dịp tính toán thuận tiện; hay nếu đây là mùa xuân thì ta nắm được ngay từ đầu năm; qua quan hệ với dấu hiệu của mùa vụ. Nhưng trong sự vận hành liên tục của nó, sự vận hành không ngừng giữa “sống và chết”; “ánh sáng và bóng tối”, tiến trình vận động thế giới vĩ đại không thừa nhận ngay từ đầu sự ưu việt để nó trở thành đặc thù. Như vậy, nếu ta bắt đầu để không “đưa lên đầu”, cũng không *ưu đãi* thì đây là “Thiên”, trong sự khác biệt cơ bản cũng như tính toàn

vẹn: đây là *bản tính* (như là cái nội tại). Bởi thế “Thiên” WFZ nói, khi lợi dụng thêm lần nữa các khái niệm liên kết để “trở thành yếu tố cấu thành” và để “hành chức” (*thể và dụng*), “không phải để” trở thành yếu tố cấu thành vốn là thuộc tính của nó (*Thiên vô tự thể* - d’), nhưng “mở ra triệt để chức năng hành dụng qua tuần hoàn các mùa, cội nguồn của các sinh thể” “nó không phải là yếu tố cấu thành đặc thù mà nó không phục vụ (để “thực hiện chức năng” ấy) và, đồng thời “nó không phải là chức năng hành dụng đặc thù nhưng nó không trở thành yếu tố cấu thành riêng (*vô thể bất dụng, vô dụng phi kì thể-e*’). Điều đó có nghĩa là, nói cách khác, Thiên không thể tách rời thành một hữu thể cá biệt, thành một phần của những cái khác, nhưng phù hợp với bước vận hành của thế giới trong tổng thể, được đồng nhất với tiến bộ vĩ đại của thực tại. Mặt “hữu thể” trở thành thuộc tính của nó để trở thành tổng thể của chức năng hành dụng của các sinh thể và của sự vật, của sự đổi mới không ngừng.

IV. Chuẩn mực của đồng đội: khả năng tạo sự đồng thuận

Một sự khởi đầu chỉ có sức nặng nếu nó chỉ diễn ra như sự tiếp nối; một ảnh hưởng chỉ có ý nghĩa trong tương quan với những gì nó thực hiện để tự mở rộng: khả năng trải rộng và phô bày năng lượng *ương* chỉ có thể hiểu được trong quan hệ với khả năng đối nghĩa - tức là sự đậm đặc hoá và vật thể hoá - của năng lượng *âm*, cái xuyên thấm từng phần và tạo ra sự sinh sôi nảy nở: “Thiên” của người Trung Hoa không đứng tách rời trong

dáng vẻ siêu nghiệm của nó mà chỉ thuần túy là không thể chia lìa với đất. Chính từ mối quan hệ của hai khả năng này mà ta biết, như đã thấy, rằng sự khởi nguyên của trời không điều khiển sức mạnh sáng tạo (nó rũ bỏ khỏi nó những gì vốn là một sự sáng tạo tiếp diễn), rằng chuẩn mực của cái vốn nằm trong quan hệ với hoạt động của nó không dẫn tới cho nó một vật thể - vật chất (mà nó đáp ứng để nhào nặn và để thông tin), mà đối với nó phải là kẻ đồng thuận đích thực - âm là nguồn năng lượng thúc đẩy tương tự như dương - và tiến trình của hiện thực, nhờ vậy, diễn ra qua sự tương tác và từ phương diện nội tại.

Đồng thời, cái logic tương liên này, nếu gắn kết chặt chẽ, nó trở thành sự hỗ trợ mạnh nhất cho cách nhìn mang tính tôn ti của người Trung Hoa, giúp cho họ định hướng đúng đắn về suy nghĩ: nó được ghi sẵn *trong bản chất* mà khả năng tự tiếp diễn và tự sinh tạo (khả năng của âm) cũng là đạo đức như một sự khởi nguyên và khả năng hướng đạo, bởi vì chúng được coi như là sự phối tác hài hoà trong tổng thể, được dựa hơn nữa, một cách chặt chẽ, trên cùng một bình diện giá trị, sự thấp kém mang tính chất *phục tùng* của người “vợ” trong quan hệ với người “chồng”, hoặc từ “chư hầu” trong quan hệ với “chính quốc”. Bởi thế, vị thế này của kẻ đồng thuận, thật ra mà nói, thì nó không thể quá mơ hồ: nó đồng thời vừa cùng một bình diện và vừa thấp hơn, nó cũng cần thiết như mọi cái khác - và ngay từ cội nguồn - nhưng *bởi sự thần phục của nó* (ta có thể nói như vậy, bởi vì chức năng của âm là chịu để xuyên thấu qua từ bên này sang bên kia và chuyển hoá: bằng chính sự tha hoá của nó). Không

nghe ngờ gì chính từ tầm quan trọng của một lực nứu kéo vũ trụ như vậy tạo ra nền tảng tồn tại, khi thiếu đi tất cả mọi sự quy chiếu mang tính thần học cạnh tranh nhau, từ sự lí tưởng hoá này tính quy phục mà chúng ta hiểu được suốt trong quá trình lịch sử của mình, người Trung Hoa không bao giờ tưởng tượng ra một quan hệ chính trị khác ngoài cái “lãnh đạo” và cái “đi theo” - vua và bề tôi; không bao giờ tiếp nhận một chế độ khác ngoài quyền lực quân chủ thường được đồng nhất với quyền lực tối cao của Thiên và tương ứng là chính quốc - chư hầu. Tự do, do đó chỉ được nhận biết một cách trái lại, là một phần gắn chặt với sự siêu thường (khi mở ra một cõi ngoài cho sự thân phục này, bởi mối quan hệ tương liên mà từ đó mở quá trình phát triển). Trong khi cái Đức được bổ sung bằng *chủ nghĩa xu thời* (mở rộng ra là khả năng tiếp diễn và “tự sinh tạo”), khi hủy bỏ, nhân danh cái hoà điệu, sự thể hiện hợp pháp của mọi sự đối kháng, là cái tạo ra rào cản một cách hữu hiệu nhất - ngày nay ở Trung Hoa người ta vẫn quan niệm như vậy - về mọi mưu toan giải phóng.

Cũng từ hai khả năng đối nghịch vốn tương liên với nhau và tự thực hành ngang nhau này, chúng ta tìm thấy chứng cứ qua hành vi rằng các khả năng “*khởi đầu*” và “*phát triển*” (*thăng-trưởng, nguyên - hanh*) được bổ sung bằng năng lượng âm cũng như năng lượng dương, ở Địa cũng như ở Thiên. Lời Thoán tương ứng với quẻ kép thứ hai - *Khôn*, do đó cũng khởi đầu bằng các thuật ngữ như trường hợp quẻ *Càn*, là quẻ khởi nguyên của năng lực, ở Thiên “*khởi đầu*” bằng sự khởi nguyên liên tục trong sự

vận hành của nó tương ứng với Địa, “*được sinh ra*” (Thủy - *sinh* - f’) bắt nguồn từ vật chất; ở đây nó phải là “*sự hiện thực hoá vật thể*”, ở phía khác nó là “thuộc tính” đạo đức (*hình* - *tính* - g’) mà nó mở rộng ra tại đây. Nhưng sự ảnh hưởng không thể tự mở rộng ra một cách có hiệu quả, khi tán truyền năng lượng của nó, nếu kẻ đồng thuận không có mặt ở đây để nhìn thấy năng lượng ấy : bởi thế, sự tiếp nhận chỉ đồng thời với sự khởi nguyên và cả hai cực của quá trình phát triển , Thiên và Địa, WFZ kết luận (trang 74, 75), không có quan hệ có sẵn từ trước giữa chúng. Cũng như vậy khả năng khởi sự của Địa là song song tồn tại với khả năng khởi sự của Thiên và do đó cũng “*đầy đủ*” như cái vốn thường viện dẫn một cách tượng trưng “*độ dày*” của nó, độ dày cho phép nó “*mang trong nó*” tất cả mọi hữu thể “*không trừ cái nào*”. Còn khả năng thăng, trưởng và phô trương riêng rẽ ở Địa, là nhờ ở sự thân phục của nó trước Thiên : “bởi vì nó kết tạo ra chứng cứ về sự trống rỗng hoàn hảo” để mở thông ảnh hưởng với cái “mệnh mông” mà nó giữ nguyên trong nó; và sự xuyên thấu này trong chiều sâu của nó tự chuyển hoá thành “sự chiếu rọi” ra bên ngoài: WFZ cho rằng khi phô trương một cách đầy đủ các mầm mống năng lượng của trời, (trang 76), đất không chỉ tạo sinh ra các hữu thể, mà nó còn mang tới cho chúng trạng thái đậm đặc và làm cho chúng sinh sôi nảy nở. Nhờ nó, “sinh khí” không ngừng được “truyền từ bên này sang bên kia” và khi được cá thể hoá thì trở thành cái cảm giác được và mang tính cụ thể; “sự kết quả, khai hoa” của thực tại được phô bày một cách sâu sắc trước mắt chúng ta.

Nhưng còn khả năng thực tại hoá vốn là thuộc tính của *âm* và khi được liên kết với *đương*, được *đương* định hướng khi xuyên thấm qua, đạt tới sự sung mãn không ngớt của thực tại, trở thành sự phủ định để bù lại nếu nó bị bỏ rơi ngay từ chính nó. Bởi thế, khi bị tước đi khả năng tạo sinh của *đương*, xu hướng đậm đặc hoá này vốn đặc trưng cho năng lượng *âm* đạt tới, theo WFZ (trang 75) một sự vật chất hoá, đông kết lại, bởi “tính mờ đục” của nó, sự đổi mới thực tại và cản trở nó đổi thay. Từ đó sinh ra mọi sự đứt gãy và xung đột. Cũng như vậy, đây chính là đề cập tới hình thái thứ ba các khả năng thuộc tính ở Thiên và ở Địa, hình thái “lợi ích” (*lì*) mà một sự khác biệt xuất hiện giữa chúng và chúng tự phân chia thành thứ bậc; bởi vì khi tính *đương* được bổ sung cho Thiên được giữ nguyên không đổi, và do đó có giá trị tuyệt đối, tính *đương* được bổ sung cho Địa được chính xác hoá, cụ thể hoá, bằng lời Thoán như là “tính toàn vẹn” riêng cho “ngựa cái”. Do đó, nó mang tính điều kiện và tương đối. Nhờ tính bền bỉ vươn lên của nó, WFZ nói, khác với con rồng, con ngựa chạy trên mặt đất, gắn liền với đất bởi đất là *âm*: con “ngựa cái” xuất hiện như là một tính *âm* kép bởi giới tính của nó và bởi đất mà nó giẫm lên. Tuy vậy, khi tự sinh tạo theo điều kiện của *âm*, vốn đi theo sự lan toả của *đương*, nó cũng trở nên có khả năng, Thoán từ cho ta biết như vậy, khi “đi khắp nơi trên mặt đất”, không bao giờ ngừng - theo cách của Thiên - “luôn luôn tiến về phía trước”.

Phần tiếp theo của Thoán từ phát triển mối quan hệ thần phục này trên bình diện thời gian phù hợp với hành

trình của “thiện nhân”: trước tiên, nó lạc đường, sau đó nó tìm gặp một người chủ; “ở đó nó trở nên có ích”. Như vậy viễn cảnh được tiếp nhận từ nay không còn là cái của nhà Minh triết, vốn hoá thân thành rồng nữa, mà nó là viễn cảnh được tiếp nhận của “thiện nhân” vốn được đòi hỏi phải noi gương nhà Minh triết tương tự như *âm* cần phải liên thông với *dương* và phó mặc dẫn dắt. Bởi thế nếu ta tự đặt cho mình quyền ưu tiên với *âm*, mà bản chất của nó là mềm yếu, WFZ nói (trang 75) các đam mê sẽ mang nó tới lí trí và thế giới bên ngoài, khi rèn luyện ta, sẽ chối bỏ khát vọng đạo đức của ta: ta sẽ “lạc đường” càng ngày càng xa rời “chính đạo”. Một bài học được dễ dàng rút ra ở đây : đó là chỉ khi ta liên kết *trước hết* với sự chặt chẽ của *dương* mà ta biết kháng cự lại các toan tính của ý muốn không hợp lí và gìn giữ được “tính toàn vẹn” của ta (*Trinh - Zhen*, hình thái cuối cùng của khả năng này).

Do vậy, ta gặp một số cách gọi, ở Trung Hoa, được đặt ra cho việc lựa chọn đạo đức: cái ác không phải được vạch sẵn theo nguyên tắc quỷ sứ trong ta, bởi vì *âm* luôn có nguyện vọng kiên kết với *dương*, trong bối cảnh mà ta được hướng dẫn cũng như bắt nguồn từ thực tại. Cũng từ đó, bộ phận *âm* này của chính ta, số phận bệnh lí và đam mê, không phải bị phá huỷ, hãy còn chưa bị nhổ sạch - và đạo đức Trung Hoa không phải là khổ hạnh - mà là thuần phục, là tuân thủ. Bởi thế nó không phải từ *âm* dẫn tới hiểm hoạ mà từ sự *tích lũy* của nó, khi nó che dấu sự đục mờ và đi theo ngõ cụt: cũng giống như nó hướng tới nhằm làm đông cứng thực tại, bên ngoài ta, và do đó, làm

tê liệt sự vận hành của nó, sự tích lũy *âm* này trong ta dẫn tới một “sự cố định hoá” mang tính đam mê, tới một “sự phong toả” các vị thế bên trong, ngăn cản ý thức có thiên hướng mở rộng, duy trì sự thăng - trường và tự mới hoá. Bởi thế, như ta đã thấy, sự vận hành của ý thức có thiên hướng không ngừng phát triển, khi chuyển hoá, theo cách vận hành của thế giới.

Phần tiếp theo của Thoán từ cho thấy hiển nhiên một mối đe dọa từ sự đông cứng: “*Tây Nam đặc bằng, Đông Bắc táng bằng*”(Nghĩa là: “*Đi về Tây Nam thì được bạn, về phía Đông Bắc thì mất bạn*); và Thoán từ bình luận - “Kết cục, đó là lẽ hội”. Tôi đặt sang một bên rất nhiều tư biện mà sự đối lập này của các điểm chủ chốt đưa ra về chúng*. Khi dựa vào sự bình giải tượng trưng tiếp sau đó (“vị thế - khuynh hướng của đất là *Khôn*”), WFZ hiểu, từ phần ông, sự đối lập này từ chức năng địa lí Trung Hoa: Vùng “Nam - Tây” (tương ứng với Shenxi và Sichuan hiện nay) là một vùng núi hết sức hiểm trở, ở đó “tuyết và băng chất thành đống ngay cả mùa hè”; vị trí tốt nhất, cho sự tập trung của *âm* (so sánh hào sơ của quẻ tương

* đối lập quen thuộc nhất dựa vào vị trí tương ứng của tám quẻ đơn theo sơ đồ “hậu thiên” của Văn Vương : Tây và Nam tương ứng với quẻ tam hào (quẻ đơn) là *âm*, cũng cùng loại với *Khôn*, từ đó rút ra ở các vị trí này có một sự tích lũy *âm*; Đông và Bắc ở quẻ đơn là *dương* từ đó rút ra đối với *Khôn* khi liên kết với các phương này “ sẽ mất đi” từ “các liên minh của nó”; một cách giải thích khác, kiểu môtip này qua quan hệ đầu tháng hay cuối tháng âm lịch (mặt trăng là *âm* tương ứng như mặt trời là *dương*), đã đưa ra cách đọc thống nhất về các hào khác nhau của quẻ kép; nhưng dừng lại ở mức độ coi nếu từ một sự tương hỗ luận đề như vậy bằng sự liên kết các pha vốn được khuyến khích trong trường hợp *Khôn* và không rút gọn một cách bất lợi sự khác biệt điển hình của nó với *Cần*; so sánh ở phần sau)

hợp với môtip về sự đông cứng); trái lại, vùng “Bắc - Đông” (từ Hồ Bắc tới phía đông của Sơn Đông) trải dài cho đến tận biển: cho nên đây là “năng lượng của đất” tỏ ra ít bị chịu đựng hơn (khi đó bị trộn lẫn với sự trải rộng của trời khi nó mở rộng ra). Điều quan trọng nhất vốn không dễ dàng tranh cãi mang ý nghĩa rằng nó thoả thuận chấp nhận, sự đối lập thứ hai này: “tìm kiếm các tác nhân liên kết” mang ý nghĩa sự tích lũy có tính phủ định của âm khi vượt qua cản trở, nhờ tính đậm đặc của nó, khi xuyên thấm qua *duong* (so sánh, ở WFZ, sự hạ thấp dần dần của đất, ở Trung Hoa, vốn, khi trở nên bằng phẳng và khi loe rộng ra từ Tây sang Đông, tương tự như thiên hướng của nó). Logic được chỉ ra một lần nữa là sự rèn luyện: giống như người ta thường viện dẫn môtip kết thúc của “lễ hội” để chỉ cái logic này, đó là khi ý thức được sự khiếm khuyết của nó (so sánh “sự trống rỗng” của âm được biểu trưng bằng 6 đối lập với “sự đầy đặn” của *duong* được biểu trưng bằng 9), do đó khi thực hiện không cần phải “dựa vào chính nó” mà lệ thuộc vào cái khác, vì âm đã được lấp đầy.

Từ sự khác biệt mang tính chất tăng bậc giữa hai khả năng ở đó cái này phải hướng đạo cho cái kia mà ta không bị mất đi khả năng theo dõi, trong một chừng mực, quan hệ tương liên cần thiết giữa chúng. Quan hệ này được thể hiện trong lời bình giải tượng trưng về hai quẻ vốn được xếp chồng ở vị thế đối lập giá trị giữa trên và dưới (Trời và Đất), quan hệ đó, luôn luôn dao động, giữa bên trong và bên ngoài, giữa quan hệ tự thân và quan hệ với những cái khác. Sự Minh triết, như người ta nói, là sử

dụng sự “đóng chặt” của *duyên* với đặc quyền bên trong của nó: điều này cho phép vượt qua mọi mối quan tâm vị kỉ và không ngừng phát triển đi lên với sự điều khiển của nó, tương tự như Thiên tiếp diễn cuộc vận hành của nó mà không hề chệch hướng; nhưng nó cũng sử dụng khả năng làm mềm hoá và dễ sai khiến của *âm* đối với những cái khác, khi đồng thời tiếp nhận mọi sự khác biệt từ hình ảnh của Địa vốn có thể “mang theo” tất cả: bởi thế, người ta biết khả năng đồng sinh từ bản chất của những cái khác và ảnh hưởng của nó đối với chúng được tiến hành một cách êm đẹp, ảnh hưởng này xuyên thấm một cách sâu sắc vào chúng do vậy mà người ta dễ dàng điều khiển chúng. Trong thực tế, tại sao chúng là bất kham bởi lẽ chúng không thực hiện một sự cưỡng chế theo cách nhìn của chúng? Cho nên từ sự khác biệt về sức mạnh của “kẻ mạnh” vốn chỉ mạnh do cách nhìn của những người khác, khi nó tạo ra một áp lực đối với họ và khi nó đè nén họ, sức mạnh đạo đức chân chính được xây dựng củng cố ngay tự trong bản thân nó *đồng thời với việc nó tạo ra sự thích ứng* đối với người khác. Từ đó, không một tình huống được thể hiện nào qua 64 quẻ kép WFZ kết luận khi tiến hành tổng quát chương (trang 55 và 78) tự nó là xấu cả: cái xấu được đưa đến từ những gì người ta đối trá trong trường hợp từng quẻ và do đó, từ giải pháp được gá lắp vào, khi người ta sử dụng *duyên* vào chỗ nó cần *âm* hoặc *âm* vào lúc nó cần *duyên*. Chính bản thân nhà Minh triết, chính ông ta, kết hợp cái này với cái kia: bởi sự thuần khiết mà ông tiếp nhận được từ nó, ông tạo ra sự đồng đẳng giữa cái “trong

suốt” của Thiên; và, bởi sự che đậy bằng *sự kiên nhẫn* mà ông ta là tấm gương trước mắt mọi người, ông tạo ra “bề dày” cho Địa. Được đặt hoàn toàn giữa Thiên và Địa, ông tự tạo ra sự khác biệt đối với chúng và mang lại cho chúng sự bổ sung hoàn thiện.

V. Cách ứng xử của con người và sự vận hành của thế giới

Quẻ kép đầu tiên, *Càn*, được tiếp nhận trong nhãn quan của “nhà Minh triết” mà sự bình dị luôn hoàn hảo và ông truyệt đối đi theo con đường của Đạo: các hào tạo sinh của quẻ, do vậy, mang lại lần lượt viễn cảnh của con rồng vốn biểu trưng cho khả năng về giai đoạn tuyệt đối qua sự phát triển không thể ngăn cản được của nó. Quẻ kép thứ hai, *Khôn*, được tiếp nhận trong nhãn quan của “bậc hiền nhân” vốn được cảm tác từ tấm gương mà ông nhẫn nại tìm kiếm, bằng nỗ lực của chính ông ta, để bắt chước tấm gương ấy: như vậy các hào tạo sinh của quẻ không phô ra sự tiếp diễn mang tính luận đề mà là một sự biến đổi lớn lao các định hướng và các hình tượng. Như vậy, ngay từ sự nhìn nhận đầu tiên, chúng bị phân tán cũng giống như mọi nỗ lực của ông ta. Cho nên, hai khả năng là hai chế độ và kết quả tương tự là hai cách đọc: quẻ “thứ nhất đặt ra cho ta ngay lập tức về cấu trúc thống nhất và hệ thống của nó bao nhiêu thì trong trường hợp quẻ thứ hai, sự tương hỗ liên kết các quân thể môtip vốn chỉ được toả ra bằng sự liên hợp lại tịnh tiến và tỉ mỉ bấy nhiêu.

suốt” của Thiên; và, bởi sự che đậy bằng *sự kiên nhẫn* mà ông ta là tấm gương trước mắt mọi người, ông tạo ra “bề dày” cho Địa. Được đặt hoàn toàn giữa Thiên và Địa, ông tự tạo ra sự khác biệt đối với chúng và mang lại cho chúng sự bổ sung hoàn thiện.

V. Cách ứng xử của con người và sự vận hành của thế giới

Quẻ kép đầu tiên, *Càn*, được tiếp nhận trong nhãn quan của “nhà Minh triết” mà sự bình dị luôn hoàn hảo và ông truyệt đối đi theo con đường của Đạo: các hào tạo sinh của quẻ, do vậy, mang lại lần lượt viễn cảnh của con rồng vốn biểu trưng cho khả năng về giai đoạn tuyệt đối qua sự phát triển không thể ngăn cản được của nó. Quẻ kép thứ hai, *Khôn*, được tiếp nhận trong nhãn quan của “bậc hiền nhân” vốn được cảm tác từ tấm gương mà ông nhẩn nại tìm kiếm, bằng nỗ lực của chính ông ta, để bắt chước tấm gương ấy: như vậy các hào tạo sinh của quẻ không phô ra sự tiếp diễn mang tính luận đề mà là một sự biến đổi lớn lao các định hướng và các hình tượng. Như vậy, ngay từ sự nhìn nhận đầu tiên, chúng bị phân tán cũng giống như mọi nỗ lực của ông ta. Cho nên, hai khả năng là hai chế độ và kết quả tương tự là hai cách đọc: quẻ “thứ nhất đặt ra cho ta ngay lập tức về cấu trúc thống nhất và hệ thống của nó bao nhiêu thì trong trường hợp quẻ thứ hai, sự tương hỗ liên kết các quần thể môtip vốn chỉ được toả ra bằng sự liên hợp lại tịnh tiến và tử mĩ bấy nhiêu.

Một sự khác biệt như vậy vốn có trong quẻ kép, trong thực tế, được biện minh theo cách riêng rõ ràng từ trường hợp của hai quẻ đầu. Trời vốn là nền tảng thống nhất và đồng nhất trong khi đất lại bị phân mảnh giữa các điểm chủ yếu của nó; và tương tự, tất cả mọi sinh thể, kể từ khi chúng hiện diện (nhờ năng lượng vật chất hoá của Địa), chỉ có thể được nhìn nhận từ sự thay đổi của các tiểu diện. Ở cấp độ của trời, đường đi được tạo ra bằng một tia chớp nhưng ở cấp độ đất ta lại phải tìm xuống tận sự khác biệt cá thể và tất cả mọi sự phức tạp của cái cụ thể: với tính chất dứt khoát, quyết định, của “sự khởi nguyên” từ đó, diễn ra “sự hoàn thiện” chậm chạp và quanh co của các sự vật; cái nhìn thoáng qua, cái nhìn tổng thể không còn khả dụng nữa: ta phải đi vào sự phân đoạn của thời gian, vào các phân mảnh của hình tượng. Như vậy, đối với độc giả sẽ là việc “chơi” những ca khúc về các môtip, vừa thừa nhận một cách liên tục các hình thái khác nhau của chúng, vừa theo đuổi chúng theo đường thẳng trong từng chi tiết. Và cũng như đất kiên nhẫn gieo mầm và tạo quả, người ta cũng cần học cách để làm sáng tỏ các ý nghĩa.

Phù hợp với ý nghĩa của cái tổng thể của quẻ, cần trở lại hào sơ, nền tảng của quẻ để chúng ta phải thận trọng chống lại sự mạo hiểm tích lũy âm gây cản trở sự phát triển của dương: sự cô đặc được thực hiện này cho thấy một cách tự nhiên hình ảnh của nó trong sự “đông cứng”. Nếu biết trước ngay từ đầu sự nguy hiểm này, ta không cần đợi khi đạt tới giai đoạn tích lũy để khởi động, để dự phòng, mà trái lại, để biết phát hiện khuynh hướng

này, khi nó mới là một điểm. Hào từ: *Lý sương kiến băng chí - Đạp lên sương thì biết băng dày sắp đến*, “sương giá” cũng tương tự như sự “*tinh thể hoá*” cực tiểu là chỉ dẫn đầu tiên cho sự đông tụ và cho sự cứng rắn tiếp liền theo đó (“băng”, và hào từ chỉ ra sự tiếp nối của quá trình mà nó dẫn dắt, từ bình diện logic và do vậy, mang tính tất yếu, của giai đoạn khởi đầu - và kết quả nhỏ nhẹ - từ sự khởi đầu hết sức hiển nhiên. Như vậy bài học cần thiết cần cho cả bình diện lịch sử: hình thái mang tính ẩn tượng của sự kiện chỉ là kết quả của sự phát triển ngầm ngấm và liên tục, và nhanh chóng người ta biết cách đánh dấu nó và phù hợp hơn nữa, người ta sẽ hành động trên tiến trình vận hành của sự vật.

Tại đỉnh điểm được tạo thành, ngay trong lòng của quả thứ nhất, hào ngũ đáp ứng, từ bình diện cân đối nhưng trái ngược hào nhị, đỉnh điểm được tạo thành cũng từ trong lòng của quả này. Cũng là tình trạng tập trung và cân bằng ngay từ trong các quả đơn tương ứng; tại đó, WFZ nói (trang 79), khả năng của *dương* chạm tới Thiên, vị thế tối cao, nhưng nó không thể vượt quá vị thế này (tương tự như hào lục); ở đây, khả năng của *âm* nhô lên trên mặt đất - giai đoạn nở hoa kết quả - mà không phản ánh sự cạn kiệt. Như vậy các nét đặc trưng của hào này hoàn toàn mang tính khẳng định: “*thắng thắn - vương vãn - rộng lớn*”. Tính chất biểu trưng là đơn giản: khả năng riêng biệt đối với đất được giữ đúng và ổn định (tập trung - không xê dịch), và cái xác định “sự hữu thể riêng” là “*rộng lớn*”. Nhưng đặc biệt đây là giai đoạn phản ánh bình diện *bản chất*, mở ra sự phong phú của nó. Lúc ấy

Hào từ là: *Trực phương đại bất tập vô bất lợi* - (Đức của mình) thẳng, vuông lớn thì chẳng phải học tập mà cũng chẳng có gì là không lợi. Bởi vậy, sự trưởng thành của con người và thực vật, là nhờ có đất, nhà bình giải nói với chúng ta (trước WFZ, Vương Bật ở thế kỉ III, người đầu tiên nhận biết ý nghĩa triết học của quá trình tự nhiên này), nếu đây không phải là quá trình tự phát triển “hoàn toàn đơn lập” và “tự thân”, không phải là “sự áp dụng” cũng không phải là “nỗ lực”, thì phải chăng ở đây kết quả đưa đến là hoàn toàn tự ý ?

Hào nhị là sự toàn vẹn và toả sáng. Trong sự kéo dài của nó, hào tam trình bày tương tự một sự phản ánh ngẫu nhiên như là sự khởi đầu hợp lí của các phẩm chất có chỗ của chúng ở đây. Tại đây, hào từ được đưa ra ngay sau khi tiếp nối những điều quanh co của ý nghĩa (xem WFZ trang 79, 80): *“Hàm chương khả trình, hoặc tông vương sự, vô thành hữu chung: ngậm đừng để (lộ ra) đức tốt mà giữ vững được, có khi theo người trên mà làm việc nước, đừng chiếm lấy sự thành công thì sau cùng sẽ có kết quả”*. Sự toả rạng bên trong là rất vững chắc của hào nhị: đây là hào cho phép ngay tại thời điểm kết thúc (là hào của quẻ đơn thứ nhất), và bất chấp vị trí không thuận lợi (hào âm nằm ở vị trí hào dương), mà người ta có thể giữ được “tính chất toàn vẹn” của nó. Phần nhô lên, đặc trưng của hào tam, được chuyển đổi ở đây bằng môtip gia nhập phục vụ cho vua: điều này làm rạng rỡ đức của âm, vốn ở nguyên vị thế gần như nó, hé lộ ra sự hiện diện của dương (Vua) và hợp tác theo sự điều khiển của vua. Nó không phải đạt tới kiểu thức như “nó có thể là”, được đưa vào

bằng môtip này, môtip tự nó khó thể phân tích một cách cẩn thận: tình huống có thể xảy ra này có nghĩa là một kiểu nhập cuộc như vậy không nhất thiết phải phù hợp với cái mà sự toả sáng bên trong vận dụng và nó khi đó tuân thủ mọi sự bó buộc của thời điểm; tuy vậy, sau khi đã gia nhập, nó sẽ đi đến tận cùng (giống như việc thoả thuận cho đến cùng với quẻ đơn thứ nhất này và rồi lại trở về Địa với chức năng dẫn dắt sự tồn tại thực hiện sứ mệnh của nó). Nhưng không nhận các công trạng từ sự thực hiện này như nó cần phải vậy, chúng trở thành *duơng*.

Trái lại, hào tứ là hào của sự giắt lùi : nó được tìm ra trong một “cái túi” nơi nó bị giam và trói buộc. Lời hào từ là “*không nhục không vinh*”. Nếu môtip về sự khép kín này và về chỗ uẩn khúc của nó được mở ra dưới đất (nói đúng từng chữ là: ở dưới hào nhị vốn là hào biểu trưng cho mặt đất) và từ cách thức của tiến trình tích lũy mà ngay sau khi nó đã nhập cuộc, nó là không thể tránh được và do đó bị đe dọa, trong trường hợp hào này thích ứng với bình diện hoạt động của con người, nó đề cập tới một nếp cuộn ý thức và tự giác mà chỉ có sự chủ tâm mới đảm bảo được sự an toàn của ta. Hào này cho ta hiểu các nho sĩ Trung Hoa vào thời kỳ hỗn loạn đã lựa chọn sự ẩn dật để thoát khỏi bạo quyền và giữ được cái đầu của mình. WFZ đưa ra một sự bình giải sáng sủa (trang 81): trong các thời kì bị áp chế, “những lời nói nguy hiểm” (cần hiểu là: những lời phát ngôn mà nếu người ta nói ra những gì người ta nghĩ, thì dẫn tới gây hiểu nhầm cho chính thể) “gây nên bất hạnh cho chúng ta”; và, ngược lại, “những lời nói giả vờ” (mở rộng ra là ở đó người ta

che đây quan điểm của mình để khỏi bị mất lòng) “ngược lại với chính Đạo” (trái với các yêu cầu về đạo đức). Nhưng, “*Quát năng, vô cữu, vô dự - Như cái túi thắt miệng lại (kín đáo giữ gìn) thì khỏi tội lỗi và cũng không danh dự*”, khi đó những cái khác không thể nhận thức thấu triệt được; và “đó là một đỉnh cao của sự cẩn trọng”. “Thắt miệng lại”, thoát ra khỏi bằng cách im lặng trước những lời than vãn của hoàng thân và lũ cận thần của ông ta, hoặc táo bạo hơn là tố giác các đồng sự của mình, khi đó là cách thức bảo toàn “tính toàn vẹn”, với nghĩa thứ hai của cách nói này, đồng thời trên cả bình diện thể xác lẫn bình diện đạo đức: tôi tưởng tượng rằng các trí thức Trung Hoa cần phải suy tư rất nhiều, hôm nay cũng như hôm qua, về sự đúng đắn của vị thế này...

Hào ngũ có lợi thế, như hào nhị, của vị thế trung gian và cân bằng (tại ngoại quái): do vậy nó có thể bộc lộ hoàn toàn một lần nữa, “*hoàng xiêm*”, cái Đức của âm và của Địa. Trước hết, màu “vàng - hoàng”, WFZ gọi thế (trang 81), cũng là màu của đất: giữa các màu sắc “mờ xỉ” của đen và trắng và các màu “sáng chói” của đỏ và xanh, là màu mà nó hoá thân, giữa năm màu, “vị trí chính giữa”. Còn với “*xiêm*” (*Thường - Shang* trong quan hệ với *y - yi -h*), nó thích hợp với nửa dưới của cơ thể và, xa hơn, nó thường xuyên được che dấu bằng các đồ trang sức, không chỉ gọi lên, qua quan hệ với “y”, vị thế bên dưới (như là vị thế của Địa so với Thiên) nhưng hơn thế, nó giấu mình, lẫn tránh được mọi sự xoi mói, nó biểu trưng cho cái Đức vốn được giữ trong nó “sự toả sáng” và vẻ đẹp của mình (so sánh hào tam), thay vì cho việc tự

khoe mẽ và tự tôn vinh (so sánh ngay với chính hào tam này ở đó người ta không tìm cách nhận về mình các công trạng của sự nghiệp. Sự giữ gìn ý tứ này nổi bật lên một cách chắc chắn, từ điểm nhìn tư tưởng, đức được bổ sung bởi *âm* và từ *Địa* (với người vợ, với chủ thể) mà bản tính vốn là “theo” trong thâm kín chứ không vượt trước. Nhưng nó cũng tiếp nhận một ý nghĩa triết học mà lời Thoán từ đã chỉ ra một cách ngắn gọn về hào này (*văn đại trung* - 1 ') (so sánh về cùng chủ đề này còn có phân đoạn cuối cùng trong sách *Trung dung*): “sự nổi tiếng” về nhân cách của nhà Minh triết (*Wen - Vãn*) đảm bảo “sự cân bằng” mà nó giữ được trong đặc quyền bên trong (*Zhong - trung*); và, tương tự, cái này “để trang hoàng” và làm sang trọng nhân cách ông ta (*Wen - Vãn*), nhà Minh triết không khoe khoang cái đó trước mọi người mà giữ kín trong bản thân ông ta (*Zhong*): như vậy, bởi vì ông ta biết trở thành mờ nhạt và kín đáo, sự sung mãn của năng lực được tích lũy trong ông “soi đường” cho ông. Bởi vậy, tính chất “huy hoàng” của hào này không phải là tính chất hạnh phúc mà người ta “tìm kiếm” mà là tính “thực chất” của vị thế.

Đức của *âm*, ở giai đoạn này, là hoàn hảo và không cần đến sự tăng trưởng: tương lai đơn nhất của nó là khi vượt quá sự sung mãn là cạn kiệt song để bù lại nó tạo ra sự quay trở về của *dương*. Cho nên WFZ diễn giải hào lục bởi nó là hào kết thúc quẻ theo cùng kiểu lập luận với “sự chuyển sang tới đỉnh điểm, cực đại”, gọi ra một sự chuyển hoá, mà người ta nhận ra giá trị khi đề cập tới hào *dương* cuối cùng (hào lục của quẻ thứ nhất). Hào tứ dành

cho nó là: “*Long chiêm vu dã, kì huyết huyền hoàng - như Rồng đánh nhau ở đồng nội, đổ máu đen máu vàng*”. Con “rồng” này chắc chắn là con rồng “thuần dương” vốn đã ra khỏi “sự vùi lấp” (so sánh hào sơ của quẻ *Càn*) và hoạt động trên bề mặt; và “cánh đồng” nơi diễn ra cuộc chiến gợi ra, theo WFZ, “cái nằm ngoài quẻ kếp”, có nghĩa là, theo tôi hiểu, cái diễn ra tại đó vượt ra bên ngoài sự phát triển của quẻ. Người ta có thể nói rằng: trong sự bí mật của nó. Mọi bí ẩn này là giai đoạn bí mật của sự đổi mới, đóng vai, riêng lẻ, giữa hai cảnh (những cảnh làm nổi bật hai quẻ kếp đầu tiên). Tương tự, WFZ nói, sự mở rộng của *âm* là mới nổi lên theo tên của nó, nó “là cần thiết” bởi *dương* cần lấy đà mới để thế chỗ cho nó. Như thế “mà sáu hào *âm* của *Khôn* được biểu hiện đầy đủ”, sáu hào *dương* (của *Càn*) “nằm yên trong bóng tối mà không biến đi” (chúng ta không quên rằng hai quẻ đầu tiên này, *Càn* và *Khôn*, thuần *dương* và thuần *âm*, “được xác lập toàn bộ” và chúng không bị tách rời trong thực tại): “Từ đó khi một trong hai khả năng này, khi đạt tới đỉnh điểm của nó, sẽ cạn kiệt đi, còn cái kia vốn đang ẩn nấp, lại nổi lên lần nữa”; “từ chỗ đó, chúng bước vào cuộc chiến và bị thương”. Dòng máu chảy ra khi đó là từ trận đánh không thể tránh khỏi tạo ra thời điểm mặt đối mặt giữa cái được phép biến mất, nhưng không nhường chỗ ngay và sức mạnh của cái mới.

Cho nên, ta không che dấu nó: trong cùng thời gian không thể tránh được, sự đổi mới này mang tính bị kịch, nó dẫn tới sự đối đầu. Như vậy mọi truyền thống bình giải đều bị từ chối về cách đọc đối lập của hào này khi

rời bỏ sức mạnh của các từ trong văn bản: “trận đánh” này không phải là một trận đánh thực mà là một “sự ghép đôi”, và “cánh đồng” biểu trưng cho Địa trên đó con rồng *duang* tiến tới ẩn mình ; từ đó, “máu” không đổ mà hoà trộn, trở thành kết quả của quan hệ tương tự (màu “đen” phản chiếu Thiên và màu “vàng” phản chiếu Địa), nó giải thích sinh lực điều khiển hoạt động của hai năng lượng trên và có khả năng sinh ra tất cả mọi sinh thể. Cho nên, đây là môtip về trận huyết chiến để chuyển hoá nó thành cái ngược lại với nó, là sự thống nhất mang tính sinh tạo. Hai cách đọc này, đối lập hoàn toàn với nhau, mang lại hai quan điểm tư tưởng chắc chắn mâu thuẫn nhau. Một quan điểm, bắt nguồn từ đời Hán (và gần đây được Shang Binghe bênh vực*), dẫn tới quan niệm dĩ hoà vi quý về diễn biến của các quá trình, đặc biệt là tiến trình Lịch sử, và nhằm ngăn chặn sự tấn công của bạo lực (tựa như các triều đại nối tiếp nhau bình yên và cũng không gián đoạn và sự chuyển giao quyền lực hoàn toàn diễn ra trong hoà bình): tương tự như vậy là tư tưởng về quyền lực vua chúa, ở Trung Hoa, tìm cách tạo lập tính hợp pháp bằng sự tiếp nối của quan lại và sự thống trị ở thế hài hoà. Quan điểm khác, trái lại, thừa nhận trong diễn biến của Lịch sử các thời điểm xung đột biểu trưng chính xác bằng sáu hào: người ta nhớ rằng WFZ (ngay cả với, người tiền bối là Vương Bật, ở thế kỉ thứ III) nhận ra ở thời đại với những sự đảo lộn lớn lao ở đó tính hợp pháp của vua chúa bị công phá và chính Trung Hoa cũng bị xâm lăng.

* - So sánh *Chu dịch Shang Shi xue* - Bắc kinh - Zhonghua Shuju - 1980 - trang 37, 41

tham dự của con người không ? Về điều này, ta xem xét lại hào lục này trong mối quan hệ tổng thể của quẻ kép: khi mà bốn hào trung tâm đề cập trực tiếp tới cách ứng xử của ta (và tương tự vẽ ra một chu trình của hoạt động của ta), hào sơ và hào lục mang lại, từ hai đầu của quẻ, ở các bình diện mà chúng vượt qua : qua con đường ngấm ẩn của các sự vật (ở hào sơ) qua sự xâm nhập bằng bạo lực của chúng (hào lục). Trong thực tế, khi người ta đề cập đến *Khôn* hay *Càn*, WFZ ghi nhận cho ta thấy (trang 82), hai quẻ kép “được tạo ra” từ tính tổng thể của quá trình của hiện thực, đồng thuận với nhau cho tới “giới hạn cực điểm” : cũng như vậy “người nghiên cứu *Điển thư*” (trong ý nghĩa hình thành đạo đức) “bắt chước những gì mà ông ta có thể sử dụng” từ các quẻ này nhưng “không thể đi tới tận cùng của kích thích của chúng”. Như vậy, hào nhị và hào ngũ gợi ra, qua tính phổ quát của nó, tính cân bằng của sự điều chỉnh, hào tam và hào tứ thích ứng hoàn toàn với vị thế của con người, cụ thể hoá vào chức năng “hài hoà hoá” được mở ra với cấp độ con người. Hào sơ, trái lại, thể hiện cái đang bị “vùi lấp” dưới mặt đất; hào lục là hào “đang bay lên ở phía chân trời”; và con người không thể “mở rộng” hoạt động của mình với những cấp độ như vậy.

Cho nên *Điển thư* giải thích thuật ngữ *tiến trình các sự vật* bằng các thuật ngữ: “vùi lấp”, “phong toả” (hào sơ và hào lục của quẻ *Càn*); “kết tinh” hay “xung đột” (hào sơ và hào lục của quẻ *Khôn*). Tuy nhiên, trong trường hợp quẻ *Càn*, WFZ nói cụ thể rằng , con người còn có thể, ngay tại các giai đoạn đỉnh điểm này, giữ gìn đạo đức bên trong và sự trong sáng của mình; khi tới hai cực điểm của

Khôn, “sự băng giá” (ở hào sơ) và “máu” (ở hào lục) là những kí hiệu về tiến trình vận hành của sự vật bị “tác hại một cách nặng nề”, và chỉ các vị thế này là nguy hiểm. Nhưng, mặt khác, trong trường hợp của *Khôn* cũng như của *Càn*, khả năng được khơi dậy của quẻ kép là “hoàn toàn” và không bị pha trộn, quẻ chỉ giải thích sự phát triển tự nó vốn được ghi nhận trong trật tự của các sự vật mà không mang lại tổn thất nào cho con người. Vì vậy, nếu như, ở giai đoạn “băng giá đang đông lại” tương tự như giai đoạn mà “các con rồng đang chạm trán nhau”, nhà tiên tri học được cách “nhận biết số phận” và tập trung chú ý vào sự phát triển thâm lặng của thực tại, của các giai đoạn tương tự, nhưng không bao hàm trách nhiệm con người, để không bị tuyên bố là “gây hại”.

Trở lại với quẻ thứ hai này để xác lập bình diện kín đáo (từ kết quả duy nhất của cấu trúc của nó) đã có một phát ngôn chính danh cho cuốn sách. Đồng thời khi *Khôn* được xác lập trên cùng bình diện như *Càn*, quẻ kép này đảm bảo cho sự chuyển tiếp sang các quẻ khác: chính quẻ này là quẻ đã phân chia hết sức chính xác những gì có từ con người và những gì không phụ thuộc con người, ghi lại cách ứng xử của con người trong tiến trình vận hành của sự vật và đưa ra ánh sáng mối quan hệ giữa con người và số phận.

Chương III

THĂNG - GIÁNG HAY NHỮNG GIAI ĐOẠN ĐỐI LẬP CỦA TIẾN TRÌNH

(Các quỹ lục hào 11 và 12 :
Địa Thiên Thái và Thiên Địa Bĩ)

Khi hai cây cột trụ này đã được dựng lên, khi cái sự mặt đối mặt lớn lao đã được thiết lập, chúng ta sẽ đi vào cái đặc thù của thực tại như thế nào, bước vào được chỗ trọng yếu của cái cụ thể như thế nào ? Phía bên kia của mối quan hệ tương liên và tạo ra đối cực thì con đường nào là con đường của tương lai ? Khuôn khổ đã sắp đặt, được giữ để đổ đầy. Nhưng sẽ bắt đầu từ đâu ? Bởi vì hãy còn xa với vị thế lớn lao của hiện thực, được nhận biết từ tính tổng quát tuyệt đối, vị thế của “Thiên và của Địa”, tại *hic* và *nunc* (*thì và ngay đây*) của mỗi trường hợp, với sự thay đổi vô hạn của các tình huống.

Như vậy, sau các quỹ kép được tạo ra ngay sau hai quỹ đầu, là quỹ *Truân*, sự Va chạm đầu tiên và khó khăn

(quẻ thứ 3), hay *Mông*, sự Hồn động tâm trí của tuổi trẻ (quẻ thứ 4), *Nhu*, sự Đợi chờ một cách cẩn trọng (quẻ thứ 5), hoặc *Tụng*, thời gian Xung đột (quẻ thứ 6), v.v., chúng ta sẽ mạo hiểm cảm nhận sự tương hợp được ghi lại từ điểm xuất phát lỏng lẻo đi, đến mức biến mất, mà hệ thống không thể đối mặt với sự tràn nhập hỗn loạn của các sự vật, nhằm chế ngự mọi yêu sách đòi hỏi, và khi ấy, cuốn sách đưa ra tính chất võ đoán. Khi bị ngưng lại không còn là một nguyên lí thuần túy nữa, khi cố đặt tới tính cá thể trong các trường hợp và các hiện tượng, sự đối cực là không thể nhìn thấy; tương tự, mối liên hệ giữa các hào, tương tự như mối liên hệ giữa các biểu tượng, cũng không còn đọc ra được nữa. Bất chấp “Sự luận giải về liên kết chuỗi của các quẻ kép” tìm được ở cuối tập sách, được xâu chuỗi một cách cẩn thận quẻ này với quẻ kia bởi sự kết hợp có tính luận đề, tất cả các trường hợp của quẻ đều được xem xét lần lượt từ đầu đến cuối : theo cuốn sách, không hề tạo ra sự tiến triển, chúng cũng không hề được xác định phương hướng; và đọc giả sẽ nhanh chóng mệt mỏi bởi sự lải nhải này. Chuỗi các hào, các quẻ : *Địa thủy sư* - “Bầy đoàn, đám đông” (quẻ thứ 7) cạnh quẻ *Thủy Địa Tị* - “Liên hợp, liên lạc” (quẻ thứ 8), tiếp theo là *Phong thiên tiểu súc* - “ngăn lại, kiểm chế” (quẻ thứ 9) , quẻ *Thiên trạch lí* - “chứa, nhóm lại, súc tích” (quẻ thứ 10); xa hơn ta đến quẻ *Thủy phong Tỉnh* - “giếng nước, chỗ thấp nhất” (quẻ 48), *Trạch hoả cách* - “Thay đổi, biến cách” (quẻ 49), *Hoả phong đỉnh* - “Cái vạc, cách vật” (quẻ 50), quẻ *Thuần Chấn* - “lay động” (quẻ 51)... Như vậy là rõ ràng, không có gì ngoài tên các

quẻ, các đề mục được mở ra qua 62 quẻ kép là có tình tiết quá rõ ràng để tạo ra sức mạnh phục vụ như một bảng kê - từ điển đơn giản, “ô chữ” hay sổ sách: nhưng chúng là quá ư lủng củng giữa chúng để tạo ra một câu chuyện duy nhất. Được đặt trong hệ thống, chúng không hề sắp đặt ra một cách sáng tạo chân thực và dường như không có khả năng sắp xếp thực tại, được miêu tả như những phiến đoạn của một diễn ngôn, nó tỏ ra không có khả năng tạo sinh nghĩa. Đồng thời các đề mục này, được sắp thành hàng theo cách đồng nhất để mọi người có thể tra cứu về mọi khả năng xếp chồng lên nhau (tương tự như trong “trò chơi ghép hình”). Bất chấp hình thức kiểu danh sách, tác phẩm này cũng vẫn là một khối; và không một sợi chỉ dẫn đường nào được đưa ra cho ta nếu ta muốn xếp lại trật tự của nó.

Như vậy, khi muốn tách hai quẻ kép đầu tiên với các quẻ kép khác nhằm tạo dựng một khuôn khổ chặt chẽ và hệ thống xuất phát từ chúng, thì ta phải khép mình vào trong logic bắt buộc - mà logic này không thể duy trì trong thời gian; và bức tranh không thể được phác họa ra, từ đó, chỉ bởi những nét vẽ ứng tác. Cổ máy các hào một khi được hình thành, phải chăng lại quay về số không? Và, các lời phán truyền được gán cho các quẻ kép cho tới lời hào từ, tất cả chỉ trở thành sự lấp đầy uổng phí chăng?*. Hay đây là cái mà thực tại, được nhìn gần, chỉ

* (Đây là trường hợp phê phán mà Hegel, trong *Các bài giảng về triết học lịch sử* không bỏ lỡ để nhằm vào Dịch Kinh : nếu các vạch cơ bản, liền hoặc đứt được dùng để biểu trưng cho đối lập giữa tính thống nhất và tính hai mặt và , từ đó, tiếp nhận một ý nghĩa trừu tượng, sự khác biệt của các quẻ kép, nó

còn là một hỗn độn lớn lao và nó thoả thuận tạo ra chỗ đứng cho sự hỗn tạp ? Nhưng mà, nếu người ta cắt bớt nghĩa này hay nghĩa khác, thì chỉ với hai quả kép đầu tiên, ngay từ đầu cuốn sách, và phần *Hệ từ* vốn phản ánh từng mặt từ các quả ấy, cho đến cuối cuốn sách, hai quả này vẫn thể hiện một tư duy liên kết; phần còn lại của cuốn sách, trong khoảng giữa, sẽ còn là cái kho chứa đựng các hình thức và các môtip, tạo ra một sự kì diệu.

Tôi thử đưa ra một giả thiết trái ngược: chuỗi khác biệt của các quả kép, và tới tận, từng chi tiết của các hào của chúng, *có thể* tạo thành tập hợp tương hỗ; nhưng tôi tin là khi ấy sự tương hỗ này chỉ có thể xuất hiện nếu nó chịu đi theo logic của sự chuyển hoá liên kết giữa chúng các quả khác biệt này và ta xác định vị trí, ngay từ trong bản thân hệ thống, một số phát ngôn cơ bản. Trong sự tiếp nối của các quả này, thực ra, một số đã trở thành khuôn mẫu cho những quả khác và chỉ đạo chúng từ xa (tương tự như hai quả đầu tiên, *Càn* và *Khôn*, chỉ đạo tất cả và trở thành khuôn mẫu của tất cả). Tuy nhiên từ sự thống nhất bằng hiện diện của chúng, tất cả các quả kép này không phải được coi như cùng bình diện. Tại đây chúng tạo thành các kiểu thức hay các trường hợp hạn chế bởi quan hệ từ đó chuỗi các quả khác được hiểu như

đẩy ta đi quá nhanh từ trừu tượng đến hữu hình. Như vậy, “người ta khởi đầu bằng các tư duy và sau đó người ta nói vớ vẩn” (*Geht's in die Berge*). Trong thực tế, “nó không bao giờ đi vào tâm thức của một người Âu để thế chỗ nếu gắn với sự trừu tượng hoá các vật thể cảm giác được” : tương tự như “sự trừu tượng hoá tổng quát của người Trung Hoa” “mà sự trừu tượng hoá tổng quát này trải rộng tới cái cụ thể” “nhưng chỉ sau trật tự bên ngoài, qua đó chúng ta không có thể tìm kiếm cái hợp lí từ đó”)

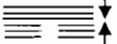
là một biến đổi giản đơn. Các mối liên hệ này một khi được xác định, các quẻ kép khác đến với ta thành chùm và chúng khá dễ để làm sáng tỏ.

Như vậy tôi đề xuất khởi đầu để vượt qua trực tiếp hai quẻ kép đầu tiên cho tới hai quẻ đầu của hàng chục thứ hai, các quẻ 11 và 12, *Địa Thiên Thái* và *Thiên Địa Bĩ*. Chúng đối lập hai tình huống điển hình: một tình huống ở đó sự thông tin được thực hiện ngay trong lòng thực tại và tại đó, vì thế, sự phối tác giữ vai trò quyết định; và một tình huống khác, ngược lại, tại đó sự thông tin bị đứt đoạn và bởi vậy chức năng hành dụng bị nghẽn tắc. Đi ra cùng lúc từ sự chuyển chỗ này, hai giai đoạn đối lập lan toả của mọi quá trình : đó là “Thăng” và “Giáng”.

I. Thông suốt hay nghẽn tắc

Hai quẻ kép này được tạo ra, thực tế, từ quẻ đơn của *Thiên* và *Địa* - ba hào *duyang* ≡ ≡ ≡ cùng mặt với ba hào *âm* ≡ ≡ ≡ nhưng nghịch đảo vị trí. Điều duy nhất, chúng là sự kết hợp từ hai quẻ cơ sở, *Càn* và *Khôn*, sự kết hợp đảm bảo cho chúng một tầm quan trọng đặc biệt và giúp chúng nối kết trực tiếp với mọi quẻ khác : giữa các hào thuần *duyang* và thuần *âm*, từ chúng mà cuốn sách ra đời, cùng với sự biến đổi cực kì do pha trộn, được giới thiệu sau đó. Chúng được ghi nhận như thế, từ nhãn quan logic, trong sự kéo dài trực tiếp từ hai quẻ kép đầu tiên và đưa ra cách thức liên kết của chúng. Như vậy, từ trong chúng mà ta có thể đọc được một cách rõ ràng nhất, bởi thế ý

nghĩa của chúng là điểm cao nhất, từ cách thức thực hiện, hay không thực hiện, sự phối tác này.

Trong quẻ thứ nhất của hai quẻ này, quẻ *Thái*, ba hào *dương* ở bên dưới và ba hào *âm* ở phía trên: điều này tất nhiên không có nghĩa, là trời (*dương*) ở dưới và đất (*âm*) ở trên hay thế giới được xếp đặt theo nghĩa dưới - trên, mà là ảnh hưởng được xuất phát từ Thiên đi thẳng xuống dưới và tình trạng tự do thay đổi của Địa từ cách nhìn này là được bổ sung, là nó không ngừng mở ra khi hướng lên trên  tương tự WFFZ đã chỉ ra (trang 141), quan điểm được chấp nhận trong sự thay đổi của các vị trí này là sự thay đổi của “năng lượng” được mở ra: năng lượng của Thiên theo hướng đi lên (do vậy xuất phát từ dưới thấp) trong khi đó năng lượng của Địa theo hướng đi xuống (cho nên xuất phát từ trên cao). Đây là *sự thông suốt* từ cực này sang cực khác và từ sự “giao cắt” này (*giao - a*) sinh ra “thăng - trưởng”. Quẻ tiếp theo, *Bĩ*, trình bày trường hợp ngược lại: Thiên ở bên trên bị tách rời bởi chiều cao của nó, Địa ở dưới thấp cuộn mình trong sự thấp kém của nó  ; và từ sự đứt gãy trong phối tác của chúng dẫn đến sự *nghẽn tắc* của quá trình vận động.

Đề cập đến quẻ đầu từ hai quẻ kép này, lời Thoán từ là:

Thái: Tiểu vãng đại lai, cát, hanh - Nghĩa là: Thái là cái nhỏ (*âm*) đi, cái lớn (*dương*) lại, tốt, hanh thông. Thoán từ được phát triển tiếp thành:

“(Thái là lúc cái nhỏ đi , cái lớn trở lại...) là trời

đất giao cảm mà muôn vật thông, trên dưới giao cảm mà chỉ hướng như nhau. Trong (nội quái) là dương, ngoài (ngoại quái) là âm, trong mạnh mà ngoài thuận, trong quân tử mà ngoài tiểu nhân, đạo quân tử thì lớn lên, mà đạo tiểu nhân thì tiêu dần”.

Ở đây là cách hiểu ngầm - ẩn về sự thể hiện cái toàn bộ, cũng là cái chung nhất, từ đó tạo ra hiện thực. Khi đề cập đến tự nhiên hay xã hội, logic chức năng hành dụng của chúng là tương đương. Logic đó được tạo dựng từ khả năng thay đổi của chúng và từ “sự thông tin” (*Thông - b*) từ bên trong của chính chúng: Thực tại chỉ tồn tại như là *dòng chảy*. Nhưng quẻ kép *Thái* được giao nhiệm vụ trình bày khả năng này ở cấp độ cao nhất. Bởi thế, trong nó, sự thông tin là rất đầy đủ bởi vì nó được nuôi dưỡng từ cực này tới cực kia (giữa một quẻ đơn toàn *âm* và một quẻ đơn toàn *dương*: còn Thiên và Địa đạt tới sự thay đổi vị trí cho nhau một cách tượng trưng): sự phối tác là bổ sung và thực tại khi đó phát triển tốt đẹp. Tương tự, ta thấy ở đây, khi hoạt động trong tính trọn vẹn của chúng, hai khả năng được thể hiện bởi hai quẻ kép đầu tiên, cũng tương tự khả năng bảo tồn và tiến lên phía trước, bởi sự khởi nguyên vẫn tiếp tục (So sánh *Càn*) cũng như khả năng quẻ thuận và tự sinh (so sánh quẻ *Khôn*). Cũng từ mối quan hệ này mà khi đó “đến” hay “đi”, được hiểu, WFZ nói, qua lí lẽ của hai quan điểm bổ trợ mà ta có thể thêm vào cho mọi quẻ kép: từ quan điểm “số học”, quẻ kép được tạo ra từ “sự dồn tụ liên tiếp khởi sự từ dưới thấp” và phần trên của quẻ thể hiện, do đó, cái “đi”; nhưng một khi được tạo ra, ta thấy quẻ này như “bị treo” từ phía trên

cao, và phần dưới của quẻ kép thể hiện khi ấy, quan điểm “tượng hình”, về cái “đến”. Cho nên, trong trường hợp hiện diện này, *cái gì sẽ đến* được hiện thân qua ba hào *dương* thể hiện cực *dương* của thực tại (So sánh con số cực đại - số 9, hay trong xã hội, là nhân cách của “đạo quân tử”): vì vậy, ở đây, nó cho thấy rằng đây là “đại lai”; *còn cái sẽ ra đi* được hoá thân bằng ba hào *âm* tương ứng với cực *âm* (so sánh số 6 đối lập với số 9 hay trong xã hội, là “đạo tiểu nhân”): tương tự đây là “tiểu vãng”. Rốt cuộc ta không nên quên rằng, từ bình diện chung này, phần bên dưới của quẻ kép thích ứng với “nội (quái)” trong khi phần bên trên là “ngoại (quái)”. Như vậy hai cách thể hiện được chia từ đầu cho hai vận động trái ngược bên trong là *dương* tượng trưng cho “quân tử” tạo thành sức mạnh đi lên; còn *âm*, tượng trưng cho “tiểu nhân” bị bài xuất ra bên ngoài và dẫn tới lụn bại.

Sự “đến và đi” (*vãng - lai -e*) như vậy đảm bảo cho phần thịnh của thực tại. Cũng cần phân biệt, để hiểu thấu đáo hơn, giữa hai kiểu quan hệ do được xếp chồng lên nhau ; bởi thế, tương quan này có thể đồng thời chỉ ra, WFZ ghi nhận (trang 141 - 142), trong ý nghĩa về quan hệ qua lại lẫn nhau và tương quan về sự thay thế. Từ quan hệ tương quan lẫn nhau, Thiên, như ta biết, trải rộng ảnh hưởng sống động của nó tới Địa nhằm “kích hoạt” tính vật chất của nó; Địa, ngược lại, được mở ra từ sự tiếp nhận này, từ đó sinh ra cội nguồn mang tính quy luật của mọi tồn tại - và “nó không là gì cả khi nó không tự mở rộng”. Trong trường hợp ngược lại, quẻ kép tiếp theo nổi bật lên, quẻ *Bĩ*, là dòng sinh khí này bị đứt đoạn, và tính

vật chất, khi đó, bị coi là “khô kiệt” - (*nhược dĩ tắc thân khí lưu hành vu hình chất nhi chất thả cao - dĩ*). Cái được đọc ra ở đây nằm trên bình diện chính trị : sự cai trị tốt là sự cai trị ở đó vua biết tạo ra cho bản thân những tình cảm khiêm nhường nhất và chăm chút từ phương diện vật chất; đồng thời nhân dân biết tạo ra cho họ những tình cảm với vua, biết chia sẻ niềm vui và nỗi lo của ông ta. Trong trường hợp ngược lại, điều nổi bật ở quẻ *Bĩ*, mỗi người tự khẳng định từ thiệt hại của người khác, và ngay cả khi nếu các “bộ mặt” tỏ ra thoả mãn, “mọi tình cảm” từ thâm tâm là thù địch: từ việc thiếu đi sự thay đổi này xã hội sẽ tan rã.

Bài học, do đó, không thể còn mang tính hệ thống, là: vãng - lai vốn nằm trong quan hệ qua lại lẫn nhau, đảm bảo cho “Thăng” - (*hanh - e*). Đồng thời do được hiểu như là tương quan về sự thay thế, nó cho phép mỗi một cái, cái nọ tiếp theo cái kia, đổi chỗ cho nhau: một mặt, cái “vãng” đến và biến mất ở bên ngoài; mặt khác “cái lai” đến từ bên trong và lớn lên. Trường hợp ở đó *duyang* ở trong (ở dưới) và *âm* ở ngoài (ở trên) mang đến cho ta mùa xuân: khi đó, WFZ nói (trang 142), khí ấm mới (vốn là *duyang*) “lay động” và chuẩn bị từ bên trong nhựa sống cho tự nhiên còn khí lạnh (vốn là *âm*) tiếp tục bay lượn, bao trùm lên phong cảnh: sự bùng dậy của thực vật ngay từ bây giờ được đảm bảo. Trường hợp ngược lại ở đó *duyang* ở bên ngoài và *âm* ở bên trong, nổi bật lên trong quẻ *Bĩ*, mang mùa thu đến cho ta: cho dù khí quyển còn rất nóng bức, sự úa vàng và giá lạnh đi kèm đã lan rộng một cách bí mật từ bên trong thực vật. Ta cũng có

thể thấy: tương tự, theo quan điểm đạo đức, người quân tử cần giữ gìn cẩn thận khí *duyang* bên trong nó, để xử sự cứng rắn, đồng thời để lộ ra cái mềm mỏng của *âm* ở bên ngoài nhằm thích ứng với tính cách của người khác. Do vậy, một sự phân chia như vậy là chính xác cho phép ta khám phá quả *Thái*; còn quả kép tiếp theo, quả *Bĩ*, làm nổi bật lên trường hợp cái chưa được thuần dưỡng lộ ra bên ngoài nhưng bản chất yếu ớt và “làm hại người khác để thoả mãn lòng tham”. Mỗi quan hệ này rốt cuộc được xem như quả trước nó, trên bình diện chính trị : khi *duyang* ở trong và *âm* ở ngoài thể hiện trường hợp ở đó người quân tử “tại vị” với uy tín còn kẻ tiểu nhân bị đặt ra ngoài và bị áp đảo: trong quả *Bĩ*, trái lại, người quân tử bị xua đuổi ra khỏi triều đình (bên trong của quyền lực) còn bọn tiểu nhân ngự trị tại đây một cách đắc thắng.

Từ sự khác biệt với viễn cảnh trước đó nơi mà quan hệ tương tác qua lại được tính tới, quan điểm thứ hai này vận dụng đánh giá và thiết lập từng bậc : cái bên trong vượt hơn cái bên ngoài, và *duyang* vượt *âm*, cũng giống như người quân tử vượt lên trên lũ tiểu nhân. Trong trường hợp quả *Thái*, cái thiết thực cho thấy sự thua thiệt vô ích dần dần biến đi; và quả *Bĩ* là trường hợp ngược lại. Như vậy, trong trường hợp quả *Thái*, từ sự thay thế, cái này và cái kia đi vào, tạo ra điểm tốt và mỗi cái khi đến vị trí của nó, tạo ra tính chất “*cát*” - (f) của quả. Quả *Thái*, do đó, có ý nghĩa qua phân tách hai quan điểm này, “sự sung mãn” của Thăng - trưởng và “sự ổn định” của các vị thế (*Thái* - đại dã, an dã - g). Nhưng nếu, trong *Thoán từ*, tính chất “*cát*” đi ra từ sự ổn định được nhấn mạnh từ

trước về khả năng “Thăng”, thì, như WFZ phân tích khá cặn kẽ, nó thoả thuận trước tiên là mỗi cái phải ở vào vị trí của nó bởi thế mối quan hệ tương tác lẫn nhau, theo đó, có thể thực hiện một cách có hiệu quả. Hai viễn cảnh không chỉ bị cách biệt mà còn bị đóng chặt, chúng đưa ta tới việc thừa nhận sự phồn thịnh chẳng thường xuyên với hệ quả của trật tự tốt của các sự vật. Cho nên trật tự tốt này hiện thân qua quả *Thái* được kiểm chứng, như ta thấy, về mọi mặt: cũng như vậy từ quan hệ với các quá trình tự nhiên ngay đối với mọi đòi hỏi về đạo đức hay về chính trị. Biểu đồ này tạo ra sự hợp thức phổ quát và trở thành hữu hiệu, và chỉ mình nó thôi đã đủ khả năng trở thành kiểu thức của hiện tại.

Bởi thế quả *Thái* thể hiện trong vị thế hết sức ổn định của nó, từ đó kết quả có Thăng mãnh liệt, là hợp pháp như lời hào từ đề cập đến từng hào, trong trường hợp này, về vị thế cao tột bậc. Cho nên, nó là vị thế tốt nhất của cấp độ con người: bị chốt lại trong trật tự tự nhiên và tạo ra trụ cột cho hệ thống tầng bậc xã hội; tương tự như “Thiên tử” cai trị toàn bộ mặt đất, sự thống trị hóa thân vào sự hoàn hảo, theo cách nhìn của người Trung Hoa, sự thông tin giữa “Trên - Thượng” và “Dưới - Hạ” nơi đi ra sự phối tác mạnh mẽ đảm bảo cho sự phồn thịnh của con người. Tương tự như Thiên, sự thống trị “được tạo hình”; Còn Địa “phù tá” và “ủng hộ”. Quả *Thái*, chỉ nó thực hiện sự thống nhất hoàn hảo các năng lực của Thiên và Địa, cho nên nó là sự bảo tồn đúng đắn nhất, WFZ kết luận; chỉ nó, trong loạt quả kép, quả *Thái* tổng hợp toàn bộ sức mạnh có trong hiện thực; và chỉ nó

đến được với con người, sự thống trị có thể phân nhánh trên chức năng hành dụng của thực tại với một chế độ hoàn hảo.

II. Thời Thịnh trị

Bởi vì quẻ này  thể hiện logic cơ sở của thực tại, vừa khái quát nhất vừa đơn giản nhất, cũng là lẽ thường khi các lời đoán đề cập đến sự khác nhau của các hào dùng để nhấn mạnh nhu cầu này : nhu cầu tương quan về *thông tin* và *trao đổi* , từ đó khơi nguồn sự phồn thịnh. Đối với nó, sự khác biệt về quan điểm không thể nào xảy ra, bởi thế sự phân tán ý nghĩa là không dung thứ đối với người bình chú và ta gặp nhiều môtip rất khác biệt khi bị lôi kéo mạnh mẽ về một đề tài duy nhất.

Như vậy, ba hào đầu, ở phía dưới của quẻ, là *dương*  (và tái tạo, như một quẻ đơn, quẻ khởi đầu của cuốn sách, quẻ của Thiên, *Càn*), chúng có tất cả là ba có cùng một khát vọng muốn tương tác với ba hào ở bên trên vốn là *âm*   và trở thành đồng hành với chúng : logic về mối liên hệ với quẻ đơn đối lập được ghi rõ trong nguyên tắc của chính quẻ này, có nghĩa là từ vị trí của các hào này, vì nó dẫn dắt chúng một cách cần thiết để đi lên và do vậy, để gặp gỡ, luôn luôn đi về phía trước, ba hào tiếp theo; và từ ba hào *dương* này tạo ra một đồng thể, tham dự vào mọi số phận, văn bản mà chúng được đưa vào cho ta một hình ảnh đẹp đẽ, hình ảnh về thân cây thiến thảo hay thân cây đang tâm thảo với liên kết bền chặt giữa chúng bởi chúng quán chặt chẽ với nhau; còn khi

người ta “nhỏ lên” trên (tương ứng với logic về sự vận động đi lên), chúng không bị bẻ gãy vì chúng có thân mềm, nhưng chúng được nhỏ lên thành cụm trong tay chúng ta - như là chỉ một “khóm”.

Cùng một thiên hướng như vậy, nhưng mỗi cái trong ba hào này gợi ra sự sống theo cách riêng trong chức năng của tình hướng của nó trong lòng quả đơn. Như vậy, hào sơ, bị vùi lấp ở tầng thấp của quả, có thể so sánh được với rễ cây dưới đất: loại rễ như vậy gắn liền với thân mà người ta nhỏ lên, và với thân, nó tạo thành một cơ thể, nó chỉ có thể ra khỏi sự vùi lấp và được kéo lên cao khi được liên kết với hai hào trên. Bởi thế khi còn ở cấp độ hào sơ nó chỉ là cái mới bắt đầu, sức mạnh đi lên của *dương* mở rộng bù lại ở hào nhị (hào nhị tương ứng với, như ta biết, với giai đoạn phản ánh khả năng này; so sánh với quả kép đầu tiên, *Càn*). Hào nhị này “bao gộp” rộng rãi tới các vùng “biên” và khả năng thông tin của nó được mở rộng (các vùng “biên” này là các vùng, WFZ nói, trang 144, chưa được khai hoá bởi trật tự chính trị tốt và chúng cũng là biểu trưng, tương tự như hào đồng hành, hào ngũ vốn là *âm*); khi mà nhiệt tình hướng về phía trước để không “bị bỏ rơi với một khoảng cách quá xa”, nó được so sánh với nhiệt tình nhập cuộc như “qua con sông mà không cần thuyền” (Nguyên văn: *dụng bằng hà-ND*). Cái tạo ra sức mạnh tiến về phía trước của hào nhị khi gặp *âm* giữ một vị trí chắc chắn : bởi vì nó là hào trung gian của quả đơn; nó không rơi vào “sự thiên vị”, vốn liên kết thành tập hợp với hai hào *dương*, vốn bao quanh từng phần từng phần một, nhanh chóng xông lên

theo phương hướng của âm. Cho nên Thoán từ chỉ rõ nếu nó biết “để lại bạn đồng hành” (Nguyên văn: *bằng vong-ND*) (đồng hành là những người như nó, như hào sơ và hào tam) : tương tự, nếu nó chỉ nằm trong quẻ nội quái, nó sẽ trở thành nhờ khả năng của nó, WFZ kết luận (trang 144) hào chủ đạo của quẻ.

Sự xếp đặt luân phiên của quẻ tạo ra ý nghĩa triết học và đạo đức vốn là cái cơ bản : hoặc giữ nguyên như nó vốn vậy, gần nhất, và tự hạn chế trong sự lệ thuộc chung (được thể hiện bằng ba hào dương này), hoặc đi ra ngoài để *gặp người khác* (ở đây, ngoại quái là âm). Cho nên, chúng ta đã biết, đây là khả năng hướng ngoại mà thực tại cần cho sự thăng - trưởng của nó : còn sự phối tác là phong phú, sự cuộn khúc của nó là vô bờ. Nhưng một khi nó vượt qua hào nhị, hào của sự cân bằng, và khi mà dương còn tích lũy và củng cố thêm, sự cảm dỗ trở nên đủ lớn để tồn tại trong chính bản thân nó. Như vậy lời đoán dành cho hào tam quyết định lời dự báo này (cho nên, ít ra thì cũng như WFZ hiểu, trang 145). “Không nên chịu ràng buộc với những người mà người đó gieo rắc niềm tin: chỉ bằng tu dưỡng mà có hạnh phúc”. Sự dự báo mà hào tam tạo ra là “niềm tin”, chắc chắn là hào nhị dương là đúng đắn với các hào khác trong quẻ đơn; khi đó sự “tự dưỡng” gợi ra một cách tượng trưng chức năng của âm (biểu tượng người mẹ, Địa, những người nông dân) trong quẻ đơn khác (dương được đảm bảo, về phía nó, chức năng kèm theo : cha, Thiên, sự thống trị). Lời hứa hẹn về hạnh phúc, do vậy, là “sự thoả thuận từ xa” (*dĩ ngoại ứng vi cát* - h) (ở đây là với hào lục), khi đó hào tam này đánh

nguy hại cho toàn cục (áp lực này được sinh ra từ sự thù địch là sự đối nghịch mang tính cụ thể của sự căng thẳng mang tính bản năng tự nhiên đi ra từ sự đối cực). Tương tự WFZ nhấn mạnh về điều đó, những bất hạnh lớn của Trung Hoa thường chỉ được sinh ra từ “bộn vô lại”, cố chấp và bè phái. Cơ bản nhất vẫn là : quan hệ này thoả mãn tương tự như vậy cho những gì không còn làm hại thực tế xã hội, nó cũng chống lại sự mở rộng ảnh hưởng nhân cách. Người quân tử chân chính, thực ra, không phải là người luôn luôn dự tính đi đây đi đó để gặp gỡ người này người kia, nếu tỏ ra quá “cách bức” và “có chỗ danh dự” (*Hoài viễn chiêu viết* - i) thích sự rộng lượng hào hiệp hơn là sự gập mình luôn cúi và không sợ được chiếu cố tới chăng? Điều này được kiểm chứng từ quan điểm thuần túy chính trị : Sự cai trị tốt nhất là sự cai trị biết “lấy các nhà hiền triết làm chỗ dựa” mà không theo cách “tự tách mình ra khỏi thế gian” (*vật thị hiền dĩ tuyệt vật* - j) ; bởi thế ông ta biết phải ban tặng cho họ những quyền lợi vật chất hết sức khiêm nhường, thay vào chỗ sỉ nhục họ, và “làm gia tăng khát vọng về đạo lí của họ”. Nếu ta suy nghĩ chín chắn, trong thực tế : đây chỉ là cách thức ở đó ông ta không ngừng chịu trách nhiệm với “thế giới bên ngoài” (cái có giá trị đối với ông ta) và bao gộp sự khác biệt (hơn là thích thú đối diện với những người tương tự) mà nhà chính trị có thể tạo ra cái mới cho khả năng lãnh đạo, khi còn mở ra “một cách công minh” và, nhờ đó, “bảo tồn được sự phồn vinh” (*bảo thái* - k).

Bây giờ ta xem xét vì sao lôgic tương quan này với cái khác lại tồn tại được nhờ có đồng hành, sát cánh với

âm; và, vì cái đó, ta đi vào ngoại quái khi thăng được “chân trời” của hào tam: hào tứ gọi ra sự trưởng thành này khi bắt đầu bằng hình ảnh “bay lên”; đồng thời, bằng quan điểm riêng của nó, quan điểm của *âm*, khẳng định khát vọng về một sự thoả thuận từ xa: nó không biết “làm giàu với các lán giềng lân cận” (vốn là hai hào *âm* khác) và, nếu nó bay lên hay rời xa, đó là chống lại ý muốn của nó (bởi vì, WFZ nói - trang 146), đây là nó “theo đuổi *dương*” khi phù hợp từ dưới với hào sơ vốn nó khao khát “từ trong tâm khảm”, chứ không tiến lên phía trước như vận động đi lên mà toàn quẻ kẹp mang tới ở đây). Cuối cùng, đề tài về sự thoả thuận giữa các đồng hành của tự nhiên bị đối lập tại đỉnh điểm bằng môtip “hôn nhân”, ở hào ngũ (vốn như ta biết, là hào đỉnh điểm). Trường hợp của sự thống nhất như thế mang đến tính toàn vẹn của sự phối tác cho tác phẩm như ta đã biết tại sao chỉ có thể liên quan đến gia đình vua chúa. Còn lại khá rõ là, theo logic được áp dụng từ quẻ, hào nhị là *dương* khi hướng lên để hoà hợp với hào ngũ *âm* - hào sẽ được dùng vào việc xác lập, ở đó người con gái sẽ được đưa tới nhà chồng: bởi vậy, WFZ chỉ rõ, sự thống nhất được gọi ra được trù định trong nhiều thời gian bởi các bậc tiền bối (Triều đại Nhà Thương- Shang) nhằm xác lập các lễ nghi. Trong mọi trường hợp điều quan trọng là “cuộc hôn nhân” này được thực hiện giữa hai hào trung tâm của quẻ hiện thân qua mỗi hào bằng “thẳng”. Như vậy, hào này cho ta biết “sự huy hoàng chủ yếu” và thích ứng với hạnh phúc tốt đỉnh.

Tột đỉnh, cực đại: ta đạt tới khi đó giai đoạn tột cùng. Bởi thế, ta không thể quên, cũng như đối với mọi quẻ kép khác, quẻ này là quẻ vận động. Do vậy, ta có thể bắt đồng quan điểm này, vĩnh cửu hoá hạnh phúc này - tương tự một mùa xuân vĩnh cửu; ngay cả sự thiết lập cố định cũng mang tính chuyển hoá, và thăng - trưởng gọi ra từ nó sự giáng - bại. Như vậy, trong cùng thời điểm nó nhấn mạnh tầm quan trọng của sự thông liên và sự thay đổi giữa các cực, từ đó dẫn tới sự phồn vinh, hào từ này ngăn ngừa ta khỏi “sự đảo lộn” cần thiết của sự phồn thịnh này cũng như thay đổi nó.

Bởi thế giáng - bại không chỉ là cái tiếp theo thăng - trưởng, nó đã được trộn lẫn vào nhau. Như vậy, kể từ hào tam này, ngay cả trước khi không đạt tới thời điểm thứ hai của quẻ vốn được thông báo cho rằng: “không có cái gì bằng mãi mà không nghiêng” “đi mãi mà không trở về” (Nguyên văn: *vô bình bất bĩ, vô vãng bất phục*-ND): khi đó chúng ta không còn đạt tới đỉnh của sự phồn vinh (chỉ đạt tới hào ngũ) lộ ra những triệu chứng đầu tiên của sự sụp đổ trong tương lai. Điều này phản ánh từ lúc mở đến lúc đóng của quẻ, ở hào lục (“khi trả lời” như nó phải thoả thuận từ xa ở hào tam vốn dự báo trước sự kết thúc của quẻ đơn đầu tiên). Hình ảnh, giữa các thời điểm, trở nên hết sức u ám và thừa nhận sự tăng cường này: “*Thành đổ sụp xuống lại chỉ là đóng đất*” (Nguyên văn: *thành phục vu hoàng*- ND). Và sự tin tưởng trong trường hợp này cũng bị rút lại. Khi ấy hào tam cho ta biết rằng, nếu “ta biết giữ mình” “không còn phạm lỗi nữa”, tới hào lục giới hạn của công việc được rút gọn lại, thậm chí không

còn là gì: còn khi nó là “huy hoàng” ở quẻ sơ “rời đi chinh chiến”, ta được mời gọi, ở hào cuối cùng này, để “không phục vụ cho đảng phái của ta”; ta hài lòng “thông báo” cho phe ta cần phải chuẩn bị đối mặt với bất hạnh xảy đến; và nếu nó còn là vấn đề để “giữ tâm”, hàng số này không đi tới “sự tiếc nuối”.

Từ quan điểm triết học, cái tồn tại cần hiểu là một sự cần thiết tương tự như vậy đưa ta đi từ *thăng - trưởng* tới *giáng - bại*. WFZ khi lí giải thuật ngữ “khuyñh hướng luận lí pháp” ông hướng tới chỉ rõ khuyñh hướng này phát triển *một cách tự ý (tự nhiên, chi lí thế - l)*. Theo ông, đất “bằng”, và do vậy là tự nhiên, ở hào tam, thể hiện *dương*; “sườn dốc” tiếp đó biểu trưng cho sự nguy hiểm của *âm*. Không phải vì *âm* được thể hiện qua ba hào của ngoại quái của quẻ kép này mà bởi vì từ sau xuất phát điểm của chúng, như ta thấy, chúng “đi lên” và dần dần bị bài xuất; nhưng *âm*, chính sau khi nó bị loại ra khỏi đỉnh của quẻ này, quẻ nói về sự thăng, sẽ phải tái hiện ở phần cơ sở của quẻ tiếp theo (bởi vì nó có thể biến mất trong hiện thực, khi đó nó trở thành một trong các cực): cho nên ta cần đề cập tới quẻ tiếp theo, quẻ *Bĩ* ䷗ vốn nói về sự giáng - bại, ở đó ba hào *âm* nằm phía dưới và thuộc nội quái, tuy vậy chúng vẫn thể hiện sức mạnh đi lên.

Tương tự, cũng đơn giản như trường hợp quẻ *Thái*, các dấu hiệu biểu hiện sự giáng xuất hiện *ngay trước khi sự thăng đạt tới cực điểm của nó*, nó cho ta thấy một cách rõ ràng nhất, cùng lúc các dấu hiệu này đối lập lẫn nhau hoàn toàn cái này với cái kia khi chúng đổi chỗ cho nhau,

hai giai đoạn thăng và giáng được đưa vào giữa chúng bằng một mối liên hệ *bên trong* vốn đảm bảo cho sự tiếp diễn của chúng. Bởi vậy, chúng không ngừng tự liên kết và quá trình tự diễn ra không bị ngắt quãng. Bài học có thể được rút ra từ hai quẻ kép này có thể là vậy rất phổ quát : trái ngược với logic mà chúng ta biết được theo Arixtot, ở Trung Hoa, những cái đối lập không hề loại trừ nhau. Tương tự như thăng và giáng, chúng được sinh ra cái này từ cái kia và tự chuyển hoá giữa chúng.

III. Tiêu chí của phủ định

Vì nó là cái trái ngược đơn giản với quẻ *Thái* (ba hào âm ở trên, ba hào dương ở dưới) là quẻ về sự giáng một cách hệ thống, quẻ *Bĩ* ䷗ trước hết xuất hiện như là một đối lập triệt để. Trong trường hợp này, cái “đại” “vãng” và cái “tiểu” “lai”. Bởi vì không còn có sự “giao” và phối tác giữa Thiên và Địa, mỗi cái đều co cụm vào trong cầu trường của nó, sự tồn tại không còn “thông báo” về bản thân nó và tự sa sút đi, úa tàn đi; và tương tự, bởi vì không còn có “giao” giữa “trên” và “dưới”, xã hội trở nên rã rời. Hai quẻ này do vậy biểu hiện sự trái ngược quẻ này với quẻ kia, WFZ nói (trang 149), khi đưa ra sự đối mặt các cảnh “trật tự” và “lộn xộn”.

Thế thì sự lộn xộn này từ đâu tới ? Tên quẻ được dùng để xác định quẻ thứ hai này, quẻ *Bĩ*, có nghĩa là “tắc nghẽn”. Theo cách hiểu của WFZ đối với hình thức khởi nguyên của văn bản “cái làm cho tắc nghẽn” là “tiểu nhân” (*bĩ chi giả nữ phi nhân dã - m*), điều này có nghĩa

là không phải là “giao”, và bởi vậy sự cố kết chặt chẽ trong bản thân xã hội, không phải là cái mà người quân tử vốn “cao xa” để có thể xích lại gần, nhưng kẻ tiểu nhân thì lại cản trở hay “cắt đứt” giữa nó “với Thiên”. Cho nên, tới đây, mọi cái là hết sức đơn giản: kẻ tiểu nhân là có tội và nghĩa vụ làm người lại được củng cố thêm. Nhưng Thoán từ cho biết tiếp : “*Bĩ chí phi nhân, bất lợi quân tử trình* (Nghĩa là: - *Bĩ không phải là đạo người (phi nhân nghĩa như là phi nhân đạo), vì nó không lợi cho đạo đức chính của người quân tử-ND*). Nổi lên khi ấy một sự nghi ngờ: vậy thì cái sẽ đến cùng với sự hỗn loạn, sự liên kết xuất phát từ “cái lợi ích” và “toàn vẹn” (*lợi, trình - n*) (so sánh hai phẩm chất cuối trong số bốn phẩm chất gắn liền với quẻ kép đầu tiên, *Càn*), có nghĩa là, cơ bản, giữa hạnh và đức, liệu có một sự đứt gãy đột ngột ? Tiến trình của thực tại phải chăng không còn vận hành tốt ? Và, gián tiếp: có cần phải hy vọng có một thế giới khác để thấy được hai đòi hỏi này tự hoà giải với nhau ?

Điểm này, được nhận thức, là rất quan trọng để trong khoảnh khắc không bị đưa tới sự thụt lùi, và tôi tin rằng tương tự đây là một trong những vấn đề hết sức tinh tế mà tư duy Trung Hoa đặt ra cho ta, vấn đề này hết sức cụ thể như là chuẩn mực để họ chấp nhận “sự phủ định”. Từ đó, người ta quy định không đọc các văn bản Trung Hoa chỉ bằng một nhãn quan (truyền thống chỉ dùng để, như ta biết, che dấu một khiếm khuyết hiển nhiên), mà người ta đòi hỏi với cách nhìn như vậy (do đó, đối với ta, khi sử dụng ưu tiên lối nhìn, so sánh) sẽ giúp ta không chỉ hiểu kỹ những điều sách đã nói và cả những điều không

được nói ra, không chỉ nắm bắt những khía cạnh được đề cập mà cả những khía cạnh không được đề cập, - ở đó chúng là vô thức, hoặc chúng phủ nhận, hoặc không muốn biết - , ta có thể ngạc nhiên, từ điểm này, về sự chênh lệch này. Một ví thế, như ta hiểu, không chỉ cho ta biết cái bên trong mà nó còn miêu tả cả cái bên ngoài; và sự khác biệt về các quan điểm, như ở đây đã đề cập về “sự phủ nhận”, không quy về sự khác biệt nội dung, nó còn là công việc của viễn cảnh tương lai và phụ thuộc vào cách mà vấn đề, ngay từ đầu, được đặt ra. Tương tự, tất cả những gì phản ứng lại, khi ta toan tính đóng khung hai vị thế này, giữa cái thuộc Trung Hoa và cái “của chúng ta” (cái *chúng ta* này được mở rộng một cách bao quát ở đây từ cách nhìn Do thái - cơ đốc giáo khi vượt qua hoàn toàn sự lệ thuộc tôn giáo đơn giản), giúp ta thăm dò từ hậu quả gián tiếp của nền tảng tương ứng. Xuất hiện không chỉ là cái mà mỗi một tư tưởng từ hai tư tưởng này đảm nhiệm, mà cùng với cả tư tưởng này không đảm nhiệm. Không chỉ với tư tưởng sáng suốt mà với cả những góc chết, những điểm mù của nó nữa : tới khi đó nó đạt tới một ý nghĩa nào đó và với điểm mà nó dừng lại, mọi khó khăn mà nó sa chân vào và tại đó nó được dẫn tới việc có thể bàn bạc, mọi sự cản trở làm nó chệch hướng và mọi mối nối mà lần theo một cách kiên nhẫn nó tạo ra những con đường, cuối cùng, nó bỏ hoang lại đồng thời với mọi luận lí mà nó khai thác... Tóm lại, những sự lựa chọn mà nó đã làm, không cần tính toán, cũng như mọi sự gắn bó chặt chẽ đi liền theo nó. Nói cách khác, thực ra, tất cả mọi lợi ích (về tính dễ hiểu) mà nó có được ở đây (với những lựa

chọn trong các liên kết của nó) và như vậy tất nhiên, là cả cái giá phải trả.

Như vậy, được tri giác từ bên ngoài, từ sự giao cắt, lập trường Trung Hoa, theo tôi, có thể được thu tóm như sau. Trước hết, người Trung Hoa *quá* coi trọng sự tương đồng được xác lập ngay từ đầu giữa các hiện tượng tự nhiên và thế giới con người (so sánh, ở đây giữa một bên là Thiên và Địa và một phía khác là “thượng” và “hạ” trong xã hội) để có thể đi vào chiều sâu của sự hiểu biết về cái ác được miêu tả từ góc độ thuần túy đạo đức. Trên con đường của sự thu hút hoặc con đường của sự quyến rũ mà nó thực hiện, và cả từ sự mập mờ của nó, người Trung Hoa đều nhanh chóng dừng lại. Bởi vì, người ta có thể tự hỏi, từ đâu kẻ “tiểu nhân” xuất hiện ra trước ta, từ sự gợi mở mà Thoán từ đề cập ngay từ đầu ở đây (nếu ta không quy nó về một chỉ danh thuần túy xã hội học) ? Mặt khác, người Trung Hoa cũng quá coi trọng mối liên kết giữa thực tại và cái thiện được tạo ra *cùng cấp độ bởi kinh nghiệm*, kinh nghiệm được trải rộng trong tiến trình vận hành của thế giới mà *Diễn thư về sự chuyển hoá* đã lí giải cụ thể. Để có thể tính toán một cách lâu dài về tình huống bất hợp lí mà người quân tử, xuất phát từ nghĩa vụ lương tâm, bị ngược đãi. Cho nên, khi nghe quá nhiều lời kêu than tuyệt vọng và từ sự bùng lên của người lành bị đè nén, người không ngừng nắm giữ mọi toan tính qua các thời đại ở phương Tây (từ sự cô đơn của Job tới sự phát thệ của Phó giám mục theo kiểu Rutxô), có thể rất lớn, khi đó, để kêu gọi hướng về cái siêu việt (cùng với mọi bộ máy thích đáng : sự bất tử của linh hồn, phần

thường của thần linh và Thiên đường). Vì thế, người ta bỏ rơi cái logic của nội tại thuần túy, được hình thành trên nền tảng của quá trình tự điều chỉnh.

Trong các trường hợp này, quả là thú vị khi xem xét vì sao Thoán từ và tiếp theo nó là những giải thích của WFZ đều hướng tới giản quy khoảng cách đã xuất hiện ở đây, ngay từ đầu, vào *lợi ích* và *toàn vẹn*. Trước hết, WFZ chỉ rõ (trang 148) điều “không lợi cho tính toàn vẹn của người quân tử” không có nghĩa là “điều đó có lợi cho sự không toàn vẹn của kẻ tiểu nhân” cũng không phải “người quân tử có thể, khi chối bỏ sự thắng thần của nó (sự toàn vẹn mang tính đạo đức) để tạo ra sự tiện lợi”. Điều ông muốn nói ở đây là nếu sự toàn vẹn có thể không tiện lợi, đảo lại, nó sẽ không thực và không có sự tiện lợi mà thiếu sự toàn vẹn ở đây. Như vậy, sự liên kết giữa hai thuật ngữ chỉ được xác lập một nửa (ít ra thì cũng trên các bình diện nguyên tắc). Mặt khác, hào từ cho rằng, trong trường hợp quẻ *Bĩ*, người quân tử “hạn chế” sự thể hiện “năng lực” riêng của mình, và người quân tử “*bất khả vinh dĩ lộc* (Nghĩa là: *đừng lấy lợi lộc làm vinh quang cho mình-ND*)”. Cho nên đây không phải là khả năng tự thân, với quyền nắm bắt được đặt thành vấn đề (so sánh cách giải thích truyền thống về từ *của* bằng từ đồng âm - *đức - đắc - o*), nhưng chỉ *cơ hội* mà con người biết, hoặc không biết để *mở ra nó* (và đây là cách xác định cơ hội này, vấn đề duy nhất còn nghi vấn, mà *Điển thư về sự chuyển hoá*, cho phép tham vấn triệt để). Lời khuyên được đưa ra, trong trường hợp của quẻ *Bĩ*, là khi mà các tác nhân phủ định thắng thế, thì tốt nhất là quân tử dĩ

kiêm đức tị nạn⁷ để tránh tai hoạ, lo sợ nhanh chóng mở ra quá những gì khi đó là quyền lực và dẫn tới bất hạnh: thông thái nhất không phải là “tiết kiệm” bằng cách chờ đợi thời cơ tốt, là có thể tính tới sự quay lại có thể thấy trước - của các tác nhân tích cực cho phép quay trở lại và chiến thắng ?*. Cho nên nhờ lối vòng chiến lược, nguyên tắc cơ bản trở nên nguyên vẹn: khả năng bên trong (tự thân), khi đó được thực hiện, sẽ luôn luôn hiệu quả; “danh lợi”, WFZ nói (trang 149), đi kèm với sự mở rộng của nó, luôn luôn được tán đồng từ *bình diện khách quan*. Cho nên, ta đạt tới kết luận sau đây: Thế giới không mâu thuẫn với đạo đức; và không phải mất công tìm kiếm để hình dung ra nó, ta có thể theo đuổi một “thế giới bên kia” nào đó.

Ta có thể quan sát khá đầy đủ vì sao *Diễn thư về sự chuyển hoá* là thực hiện bằng cách xua tan mọi xung đột đối lập giữa “lợi ích” và “toàn vẹn”, hạnh và đức, và tương tự, bao gộp tính chất phủ định vào logic mang tính quy luật vào trong hệ thống của nó, khi mang tới một cặp quả kép khác được diễn đạt từ hình thức bởi cặp này, mọi cái về Tiến bộ và Mờ nhạt của ánh sáng (quả 35 và 36). Cả hai quả này đều là sự nghịch đảo giản đơn giữa hai quả, và sự thay đổi duy nhất của chúng, bằng quan hệ với

⁷ Nghĩa là : khi gặp thời Bĩ thì người quân tử thu cái đức của mình lại (dừng hành động gì cả, riêng giữ cái đức của mình- ND).

* Khi đó tốt nhất là co mình lại và “đóng kín cửa” - như con rồng ẩn nấp bằng cách ngủ đông. Giống như ngày nay người ta cho là dưng cảm, nhà chính khách Trung Hoa khó mà “kiệm mình” khi lui về ở ẩn, khi đóng cửa để chữa bệnh, v..v...

cặp *Thái - Bĩ*, là sự chuyển chỗ, trong bản thân chúng giữa quẻ đơn biểu tượng Thiên (đối mặt với Địa), bởi quẻ này là quẻ của ánh sáng, của mặt trời (quẻ đơn *Li* ☲). Quẻ đầu của hai quẻ này (*Hoả địa Tấn* ☲☶) biểu hiện mặt trời “lên khỏi mặt đất” và tượng trưng cho sự tiến về phía trước của con đường (với mức độ thấp hơn ở quẻ *Thái*: quan điểm được tiếp nhận là quan điểm về một đại chủ hầu); lời từ là : *khang hầu dụng tích phồn thử, trú nhật tam tiếp* (Nghĩa là: *bậc hầu có tài trị nước được thưởng ngựa nhiều lần, ban ngày được tiếp tới ba lần*-ND). Quẻ tiếp theo thì ngược lại (*Địa hoả Minh di* ☶☲) biểu hiện một cách logic ánh sáng của mặt trời “lặn xuống dưới đất” và tượng trưng, luôn luôn trong viên cảnh của các quý tộc triều đình, thời đại bất hạnh lớn gắn với sự “mờ tối” của nền thống trị, có nghĩa là sự tàn bạo của quân vương. Lời từ khi ấy là ngắn gọn: “*Lợi gian trinh* (Nghĩa là: *chịu gian nan, giữ điều chính thì lợi*-ND).

Sự đối lập tương tự có thể thấy từ cặp quẻ này với cặp quẻ khác, nhưng nó được thể hiện, qua hai quẻ này, từ góc độ rất riêng biệt : nó chỉ còn thích hợp khi nói tới quẻ kép cuối cùng để chỉ ra, vì sao sự thù địch mà với nó ta có thể vượt qua là nhờ nó tự biết tìm đường để tránh đi. Ví dụ được nhắc tới để chỉ ra, ở hào nhị, hào của chư hầu vốn giữ trong nó “nguồn sáng” (so sánh quẻ đơn ở phần dưới và ở giữa: *Li*, ánh sáng) hoàn toàn tiếp tục phục vụ cho kẻ cai trị tàn nhẫn (khi “tạo ra” cho nó một sự mềm dẻo vốn là cái Đức của ngoại quái, *Khôn* - Địa). Bởi thế, nó không phải là cam lạng, theo cách nhìn của

người Trung Hoa, để thách thức quyền lực, nhưng như thế nó cũng là vô đạo - ngay cả khi cái quyền lực này là không hợp pháp - nếu nó làm phản (bởi vì nó dựa vào vấn đề nguyên tắc thứ bậc nền tảng của mọi sự vật); nhà hiền triết *chờ đợi* một cách lặng lẽ mọi kết quả không mong muốn từ nền độc tài này, những kết quả được phản ánh khá đầy đủ bởi lẽ uy tín của kẻ độc tài kém cỏi bị cạn kiệt đi và sự tự chủ lại trở về khi ấy một cách tự ý, nhờ sự tín nhiệm mà nó được người khác công nhận bởi công lao của ông ta. Ví dụ tương tự, ở hào ngũ, nhà minh triết khi chủ động mở ra nguồn sáng của ông ta, cho tới khi giả vờ điên loạn, để tìm sự yên thân trong sự tàn nhẫn của quân vương, nhưng không còn giữ được nhiều sự thẳng thắn bên trong. Bởi thế, WFZ nói (trang 306), sự “mờ tối” như là cái xấu đã cho ra đời những chế độ xấu, đã không biết đến ảnh hưởng nhân cách của nhà minh triết (tương tự như sự lụi tàn của ban ngày, khi mặt trời lặn, không ngăn cản mặt trời mọc lên): đây chỉ là chỗ mà ánh sáng bị che phủ (so sánh trong quẻ, ba hào *âm* của đất được tích lũy bên dưới và sẽ hiện ra), ảnh hưởng có lợi của bậc minh giả không thể tác động tới những người khác. Cho nên, khi các ví dụ này giữ vị trí của hai hào trung tâm của quẻ và làm nền tảng cho ông ta, trường hợp quân vương xấu xa chỉ được gọi ra ở hào lục (bởi thế, ở phía bên kia của vị thế của nó, là hào ngũ): tại cực điểm của quẻ, Thoán từ cho ta biết những điều khủng khiếp được bổ sung; như vậy “*sơ đẳng vu thiên, hậu nhập vu địa*”(Nghĩa là: *lúc đầu lên cao tới trời về sau sụp xuống đất -ND*); và sự thống trị của quân vương lụi tàn; khi đó, trong chốc lát

của các chu kì tự nhiên xã hội đã sẵn sàng để đi tới một bình minh mới.

Nếu đây chỉ là một tình tiết, như cách hậu thế thường, đánh dấu cách nhìn sâu sắc của người Trung Hoa, khi định hướng tiến lên, xuất phát từ những tín ngưỡng cổ xưa, hướng về cách giải thích thế giới và “điều chỉnh” hiện thực, được gợi ra qua các hào trái ngược của quẻ: nền tảng của triều đại Thương được thay thế bằng nhà Chu (ở thế kỉ XI trước CN). Trong thực tế, đây là những đại diện của đường lối cấp tiến, giữ nguyên được tính toàn vẹn, như ta thấy hiện ra từ những hào đầu (theo WFZ, và tuần tự : Vua Đái (Tai) Văn Vương, vua nhà Chu, v.v...), trong khi đó đây là vua cuối cùng của nhà Thương - vốn không xứng đáng - và ông ta sẽ bị loại trừ về sau. Cuộc “biến thiên” khi đó đã xảy ra, WFZ nói (trang 311) tạo ra dấu ấn cho ngành chép sử Trung Hoa, không giữ chỗ cho người thống trị của triều đại mới, người đã biết “chộp lấy thời cơ” sự “uỷ thác” của trời, mà, theo cách nhìn khá “sâu sắc” và “đúng đắn”, phù hợp với “sự mở ra đột ngột” của “logic” nội tại về “các tiến trình tự nhiên”, mở rộng ra là luật chơi của âm và của dương (*dĩ kiến chu chi cách thương nãi âm dương lí thế chí tự nhiên-p*), khi “che đậy” “nguồn sáng” của bản thân bằng các ứng xử bên ngoài, khi vẫn bảo tồn tất cả bằng đặc quyền bên trong nhờ đạo đức của mình, “người quân tử” cuối cùng thấy được “kẻ tiểu nhân”, ông ta thay đổi chính quyền còn “lợi ích” và “toàn vẹn”, một lần nữa lại song hành với nhau (*tích tự hồi nhi đạo tự minh, thị dĩ lợi trình - q*). Do vậy nếu các thời kì thù địch hoàn hành vi

tạo ra hạnh phúc nhờ có đức (và bởi thế bậc minh triết phải biết “chờ đợi”, bằng sự nhẫn nại, không hề nhụt chí trong sự chậm trễ này), chúng không đưa ra vấn đề liên kết cơ bản. Và từ đó lịch sử tự đặt ra, theo người Trung Hoa, từ khiếm khuyết của một thế giới (hoặc khi miễn trừ), như là vị trí *tự nhiên* của cách hoà giải này: vết rạn đã hiện ra ngay từ đầu đe dọa thành trì đạo đức Trung Hoa, sẽ được hàn gắn một cách cẩn thận.

IV. Sự sụp đổ của Giáng

Và ngay khi ấy, ta dễ dàng nhận ra một nghịch lí: ba hào cuối cùng của quẻ *Bĩ*, thể hiện sự giáng, dành cho sự tiêu biến dần dần của sự phủ định và đạt tới cực điểm của quẻ, sự “sụp đổ” hoàn toàn của nó. Còn như ba hào đầu, nó chỉ gợi ra sự thù địch, mà thực ra là một cách quanh co. Như vậy, theo ghi chép của WFZ khi nhìn nhận dấu tích của “sự minh triết” từ phía tác giả cuốn *Diễn thư*, khi mà đề tài được đưa ra trong quẻ là “nghẽn tắc” và không có sự thông tin giữa các cực, các lời giải đoán đề cập đến các hào *âm* đầu tiên này chứa đựng sự gợi mở về tính phủ định ngầm - ẩn, nhưng thay đổi và giao nhau: là điều mà tác giả *Diễn thư*, như WFZ nói, “không muốn rằng *âm* bị chai sạn đi vào thời điểm nó phải tự thủ tiêu” (*bất dục âm chi hổ ó dĩ tự tuyệt- r*). Tư duy Trung Hoa như ta thấy, từ chối tiếp nhận (mở rộng ra là cấp độ các hào) sự tắt lụi của mọi sự đối cực và tính không bao quát của thực tế, tương tự, họ từ chối không nghĩ cái ác lại “tự thủ tiêu” cùng với trật tự các sự vật - quý quái hay đồi bại.

Cách lí giải hài hoà, nhưng trái ngược, mà ta chờ đợi trong trường hợp quẻ *Bĩ* (sự giáng) từ quan hệ với các hào của quẻ *Thái* (thăng), bởi thế nó được thể hiện là sự đối lập chặt chẽ, mà ta gặp ở điểm xuất phát của quẻ. Như vậy, cũng như môtip về khóm cây thiếu thảo (cỏ mao) hay khóm cây cói đều gặp ở chỗ này hay chỗ kia: ở đây, ba hào *âm* ở phần dưới của quẻ đơn tạo thành một khối, và chúng trở thành cụm khi bị nắm trong tay. Tương tự, chuẩn mực phối thai của hào sơ là tương đồng ở hai phía: trong trường hợp quẻ *Thái* (“phồn thịnh”) - hào sơ còn bị “vùi phủ” để, chỉ từ nó, tiếp xúc được với sinh khí đang trưởng, từ đây dẫn đến thăng; trong trường hợp quẻ *Bĩ* (“tàn tạ”), hào thoát khỏi hiểm hoạ bế tắc, từ đó có sự đối địch: nếu ta “nắm bắt tốt”, hào này là “cát” và cho phép “thăng”. Và trong khi hào đầu của quẻ *Thái*, quẻ biểu trưng phồn thịnh, cần phải được đưa vào bởi hai hào tiếp theo để có thể bị cuốn hút lên cao, còn ngược lại, trong trường hợp quẻ *Bĩ*, quẻ chỉ sự tàn lụi, khi tự tách rời khỏi hai hào tiếp theo mà hào sơ có thể đi lên, như mong muốn khi ấy, với sự gặp gỡ với hào tứ (*duyang*) vốn là “hào chủ” trong quẻ đơn khác. Ngay ở ngưỡng của sự đối địch ấy, “logic của thăng và của thông tin (WFZ, trang 149) không bao giờ bị phá vỡ.

Cho nên chỉ ở cấp độ hào nhị khi ở ngưỡng của sự đối địch là có thể chiến thắng. Còn khi hào nhị của quẻ *Thái*, chỉ sự phồn thịnh, có khả năng “chọn lựa” từ xa, và cho tới vùng biên chưa được khai hoá (hào ngũ - *âm*), hào nhị này của quẻ *Bĩ*, chỉ sự tàn lụi, chỉ có khả năng “chọn lựa” cái khác (hào ngũ - *duyang* ở dưới) nếu “chịu quy

phục nó”. Sự trái ngược của “thông tin” có trước không phải là không có thông tin mà là một thông tin *được tạo ra với nghĩa ngược lại*: ta nhìn thấy vì sao vấn đề cái ác, ngay khi được đề cập, thường đi vòng vo. Bởi vì quan hệ còn lại tương đương như trong quẻ ngược lại, chỉ có viễn cảnh đã thay đổi : quan điểm để tính toán không còn, cũng như trong trường hợp quẻ *Thái*, quan điểm về thượng thống trị hạ, còn hạ trở nên phụ thuộc vào thượng. Vậy, theo tư tưởng Trung Hoa, một quan hệ phối thuộc như vậy chỉ có thể hữu ích với hạ khi hạ quy thuận, và bởi vậy, hào này được coi là “cát” cho “kẻ hèn hạ”; đối với người quân tử, trái lại, theo cái mà WFZ hiểu về hình thức này (trang 150), sự quy phục của kẻ hạ tiện qua sự nhìn nhận của nó là không có khả năng “thay đổi sự cản trở” của tình huống trong đó nó “giữ vị trí để thắng”. Như vậy, khi khát vọng được khẳng định tại hào nhị của quẻ *Thái*, quẻ chỉ sự phồn thịnh, nó không hề tiếp giáp với quan hệ tương tự (nhưng hướng thượng để gặp cái kia), nó trở thành trái ngược với ba hào *duy* của quẻ *Bĩ*, chỉ sự tàn tạ, lời hào từ của hào nhị này cho ta biết là không để “xáo trộn” sự nhất trí tốt đẹp giữa chúng, bằng cách đổi hướng nhờ quan hệ bên ngoài này, và thấp hơn, cùng với *âm* được gắn bó với nhau để bảo tồn “Đạo”.

Sự đảo ngược đóng vai khá tốt giữa hai quẻ này - nhưng trong thực tế không đối lập giữa chúng. Tất nhiên, nó là có thể bằng cách gian lận giữa cái hài hoà và cái giá của một sự mập mờ nhất định. Bởi vì làm sao có thể nghĩ rằng kẻ hèn mọn, ngay cả khi, WFZ nói (trang 150), hẳn đạt được một “vị trí” trong thế giới và “thực hiện những

tham vọng của mình”, “có thể đồng thời quy phục dương”, biểu tượng của người quân tử, và “đồng thuận với nó” - mà từ đó có thể đi ra cái “cát” cho ông ta chăng (*tiểu nhân đắc vị hành chí, nhi năng thừa thuận dương nhi chi cát hĩ-s*)? Hay, để có thể cụ thể hơn và nắm bắt được điểm mấu chốt từ đó chuyển dần sang, có nghĩa là “đồng thời như vậy” (*nhi*) mà ở đây liên kết tạo ra công thành danh toại làm phần chấn kẻ hèn mọn, đồng thời là thù địch, và khả năng tiếp nhận đối với nó khi quy phục cái Thiện và để tạo ra trật tự ? Rất rõ ràng, trong mọi trường hợp, rằng, theo logic mà Thoán từ đưa ra từ đầu cuốn sách, từ “cát” (*cát*) không có nghĩa là cái có thể thuận lợi cho kẻ hèn mọn theo quan điểm cá biệt mà là của nó (khi đó nó có khả năng, nhờ thắng lợi tạm thời của nó, áp chế người quân tử), nhưng cái mà nó đạt tới khi đó (quy phục bậc quân vương “cùng lúc” nó nhận được một vị thế) là thuận lợi cho toàn cục và mang ý nghĩa của Tiến trình phát triển. Nói cách khác, “cát” cần phải có nghĩa gắn với hành vi “tích cực”; và nó còn có nghĩa là sự chiến thắng cái ác của kẻ tiểu nhân khi nó được thực hiện trong cái khả năng biết hướng thiện và hoà nhập của cái thiện. Cho nên viễn cảnh của cái Thiện, được sự hỗ trợ này, vẫn bao hàm và làm chủ. Còn tư tưởng về *cái sẽ khuyến khích cái ác tự thân*, mở rộng ra khi đưa vào trong ý nghĩa của nó, khi đó, nó hoàn toàn bị loại bỏ. Kể cả khi người ta vẫn nghi ngờ...

Cho nên khá nhẹ nhàng, không phải la lối cuốn xéo đi bởi đây là sự phủ nhận bị cắt xẻ. Nhưng sự hỗ trợ này mở ra một cách kín đáo, được che đậy bằng chuẩn quy

tắc riêng, trong thực tế lại là một sức mạnh; theo đó cái ác không bao giờ được xem xét từ góc độ chỉ riêng nó. Trong thực tế, đối với người Trung Hoa, xuất hiện lối tư duy rằng cái ác không tạo ra bất cứ một góc nhìn nào, nếu nó không mở ra viễn cảnh về cái không gì cả, và vì vậy nó trở nên dễ dàng bị tiêu tan. Người ta còn kiểm tra bằng cách nắm giữ mọi sự mở rộng có thể khi luôn luôn xem xét nó với cái bên ngoài, mở rộng ra là với viễn cảnh duy nhất của cái Thiện, đối với hào tiếp theo, vốn được tập trung phù hợp với thời kì, cái giáp là mạnh nhất. Lời giải đoán được đưa ra bằng cách hiểu ngắn gọn: “bao quát - xấu hổ”. “Bao quát” cho thấy, ngay ở giai đoạn này, sự thông tin giữa hai cực, Thượng và Hạ, được giữ vững; và “xấu hổ” chắc chắn là *cách nhìn của người quân tử* đối với kẻ hèn mọn: mối quan hệ xấu hổ này, có riêng sức mạnh, là cái mà kẻ tiểu nhân dự tính đưa ra với người quân tử bằng cách xu nịnh. Nhưng, cũng như nó “không ở vị trí của nó” (hào âm trong chỗ của hào dương, được Thoán từ ghi nhận), ý muốn của nó nhằm liên kết với quẻ khác là không được quan tâm.

Đến đây sự phản ánh tính chất phủ định của “giáng” kết thúc, sự phản ánh này nhìn tổng thể vẫn còn rất hạn chế bởi nó không bao giờ được đưa ra như là nguyên nhân logic toàn cục của tiến trình. Với ba hào ở phần trên của quẻ, khả năng của *dương* đóng vai trò khởi động, giáng thì ngược lại và trật tự lại được tìm ra. Ngay từ hào tứ, thực tế, sự thông tin giữa các cực, các quẻ đơn, được lập ra một cách nghiêm chỉnh: lời giải đoán đối với nó lại gọi lên “hạnh phúc” khi tương tác với kẻ đồng hành của

nó (nghĩa của *chou*, theo WFZ, trang 151), trong trường hợp này vốn là hào sơ; và về mặt đạo đức “đáng ngờ”, khi tiếp xúc đầu tiên, mà “người quân tử” (được thể hiện bằng *duang*) không mấy ngăn ngại khi đi về phía gặp gỡ với “kẻ hèn mọn”, được thể hiện bằng *âm*, hào này được tuyên bố không ít lần “khiếm khuyết”. Bởi vì không phải nó vận động chỉ bằng sự khởi nguyên của nó và vì sở thích của nó mà, như đã chỉ ra trong Thoán từ, “về trật tự” vốn được giao cho hào tiếp theo ở vị thế chủ đạo: nhiệm vụ của nó là, như một người lãnh đạo tốt, đi tới “giản lược tính phủ định” (*tiêu kì hĩ - v*) khi lôi hào sơ này ra từ “một nhóm” các hào *âm* nơi nó có chỗ, mặc dầu vậy, được vận dụng. Trong thực tế, ta nhớ lại rằng hào sơ *âm* này khao khát tiếp cận từ góc độ “bao quát” và không bị khiếm khuyết như hai hào tiếp theo. Nó thể hiện, WFZ nói, trường hợp của những người trẻ tuổi vốn, trong các thời kì hỗn loạn, “không thể thoát khỏi chính bản thân”: “nếu bị thúc ép , họ sẽ có một kết cục xấu”; còn khi, nếu họ được dẫn dắt vào con đường đúng đắn, họ sẽ biết tạo ra tiến bộ tiếp theo. Bài học dùng để suy tư về bình diện chính trị là chủ yếu. Sự cố chấp, thực ra, là đáng sợ, dầu nó có bộ mã đẹp đẽ : bởi vì khi đoạn tuyệt một cách dứt khoát giữa cái tốt và cái xấu, nó cản trở mọi khả năng phát triển, dẫn tới cái xấu trở thành thâm căn cố đế và tình hình không thể xoay chuyển được.

Hào ngũ là mặt trái của hào nhị; một cái là “cát” đối với “kẻ hèn mọn”, cái khác là “cát” đối với “quân tử”. Cái này đưa ta bước vào thời kì thù địch, cái kia hướng dẫn ta thoát ra. Cho dù WFZ không hiểu được sự thể hiện

khởi đầu khi đề cập đến hào này theo ý nghĩa, rất táo bạo để chấp nhận, để “dừng” sự tiêu tan (giáng); còn với nghĩa để giữ lại “sự nghỉ ngơi”, “yên tĩnh”, trong lòng của sự tiêu tan hay của giáng (*xiu* được hiểu từ bình diện không quan hệ - *hưu* *bĩ* (w), khả năng trao cho hào này được giữ nguyên : cho dù trong thời kì thù địch, nhà minh triết là rất điềm tĩnh nhờ toà án lương tâm của ông ta; và tương tự nếu hiểm hoạ đe dọa, bởi vì ông ta đã lấy lại quyền uy (nhờ vị thế của quân vương mà ông ta tranh thủ được bằng sự tiến thân của mình), tính kiên trì là chỗ dựa của ông. Còn khi hình ảnh được đưa ra từ đầu các quẻ này là hình ảnh của khóm thiếu thảo hay của đám cỏ mà ông “nhỏ được”, hình ảnh mà qua đó kết thúc quẻ này là hình ảnh về khóm cây dâu, vốn có rễ rất sâu, với nó ông ta “gắn bó”. Bậc minh giả bị cột chặt vào thực tế bằng năng lực của ông ta, và rất bền vững.

Hào cuối cùng, khi ấy, không còn đưa ra sự tổng hợp về sự phát triển này: đây là hào “đảo lộn” (*khuyinh* - x) của cái phủ định. “Trước hết là sự tiêu tan, sau đó là niềm vui”, Thoán từ đã chỉ ra như vậy. Ở giai đoạn này, WFZ kết luận (trang 152 - 153) hào *duyang* được đề rất cao trong quẻ để chịu đựng sự can thiệp ít nhiều của *âm*, và các hào trước đó đã chuẩn bị khá đủ cho “sức mạnh” của nó để tấn công. Bởi thế, ở giai đoạn này, sự tiêu tán được thực hiện bởi ba hào *âm* được”phản ánh rất đầy đủ” và cũng “không còn sức mạnh”; và “sự xấu hổ” gắn chặt vào đây qua các hào *âm* này tự phô bày ra trước mắt mọi người. Bọn tiểu nhân dốc hết mọi mưu mô vật vãnh để chúng chiếm giữ quyền lực: sự lật đổ của chúng là “để

dàng” khi mà tình thế đã sẵn sàng và khi đó “sự hài lòng” là phổ biến.

Sự đảo ngược của cái tiêu cực ở hào lục của quẻ *Bĩ*, chỉ sự tàn tạ, là sự đảo ngược chính xác “bức tường” để “quay lại hào rãnh” của hào cuối cùng của quẻ *Thái*, chỉ sự phồn vinh. Đồng thời chúng phù hợp với hai thời điểm đối lập của sự diễn tiến của quá trình vận hành, các hào - bản lề này đảm bảo cho chúng, việc chuyển dời từ hào này sang hào khác: Từ thăng tới giáng và từ giáng đến thăng lần nữa. Cho nên, khó mà có thể đặt ra vấn đề quy tắc của tiến trình, sự phản ánh cái tiêu cực *phục vụ cho sự tiếp diễn của nó*, cho phép nó đi tới việc đổi mới. Sự tiếp diễn mà không tiến bộ: một sự thể hiện như vậy là không “biện chứng”. Và từ các quẻ khác sẽ có sự đan xen vào giữa các pha trái ngược của thăng và giáng để tính toán một cách cụ thể sự chuyển đổi vĩnh cửu này...

Chương IV

HỨNG KHỞI VÀ ỨC CHẾ

**Chủ động (giao cảm) - Thụ động (giữ gìn);
Nhược - cường; Hoàn thành - Chưa hoàn thành
hay thế nào là bước chuyển tiếp ?**

***(Quẻ 31, 32, Trạch Sơn Hàm và Lôi phong Hằng,
41, 42, Sơn trạch Tổn và Phong lôi Ích
63, 64, Thuỷ hoả kí tế và Thuỷ hoả vị tế)***

Đây là một tổng số khá dễ để xác định các cực, hay để chỉ ra tính chất đặc thù của mỗi giai đoạn trái ngược. Bởi lẽ logic đối nghịch được tổ chức thành bảng, dẫn chúng tới cùng một định hướng. “Trật tự” hay “hỗn độn”, “hạnh phúc” hay “bất hạnh”: sự thống nhất được công bố từ các giai đoạn này luôn giữ nguyên tính chất trừu tượng tương đối, ta quy ước điều đó như vậy. Bởi vì chúng tận dụng sự tiện lợi theo cách tăng tiến cực đại, khi hé lộ ra nghĩa này hay nghĩa khác, và luôn mong đợi có được giới hạn (và cho nên, được mã hoá từ sự tăng tiến này: đại cát

- đại hung, “Quân tử” hay “tiểu nhân”). Nhưng *trong cặp đó*, người giúp ta vượt qua từ cực này sang cực khác, phải chăng là để nắm bắt được, để bắt đầu từ các đối lập này và nó không còn là một sự hỗn độn khó gỡ ? Cái đặt ra cho ta là ánh sáng nào từ hai giai đoạn thăng và giáng thành công phóng chiếu bên trên chúng, nghĩa là ở chỗ gặp gỡ giữa cái này và cái kia, để soi chiếu sự vận hành quy luật của các quá trình: ánh sáng đến từ những phương trời- còn ở trung tâm nó chiếu rọi cái gì? Hay, để nói về sự vật theo một cách khác, thì bằng cách nào sự luân chuyển kết quả duy nhất của một sự đối lập có thể tính ngay được từ chi tiết và từ sự trái ngược của mọi sự phát triển ? Bởi vì những cái này dường như mạo hiểm đưa lại cho ta quá nhiều sự hỗn tạp để tạo ra tiêu điểm, hay thay đổi để có thể cung cấp các mốc giới, hoặc giả không thể bắt đầu, và quá bấp bênh, để có thể lộ ra một khuynh hướng phổ quát nhất mà với nó ta có thể phó thác được. Và, tuy nhiên, như ta biết, chúng không ngừng xảy ra trong thực tại, do vậy, chúng tạo thành điều đó một cách thực chất. Tương tự chỉ có thể xác lập logic về cái nội tại khi làm lộ ra mối tương tác từ sự chuyển dời vĩnh hằng này: một mặt, theo đuổi quá trình tiếp diễn của sự phát triển, cho tận tới những chỗ mất lưới tinh tế nhất; và mặt khác, mở rộng hết mọi khả năng của nó.

Chúng ta tổng hợp lại con đường đã qua theo nghĩa này. Mở đầu cuốn sách, hai quẻ kép đầu tiên, *Càn* và *Khôn*, thể hiện hai khả năng vừa đối lập vừa bổ sung, làm “vốn” cho toàn bộ hiện thực. Tiếp sau đó mười quẻ, hai quẻ kép 11 và 12, *Thái* và *Bĩ*, được tạo ra từ hai nửa của

hai quẻ khởi nguyên, đã làm sáng tỏ, ở giai đoạn tăng tiến, khả thể (hay bất khả thể) về sự phối tác giữa chúng và định vị hai thời điểm đối nghịch của tiến trình vận hành. Trong phần thứ hai của cuốn sách (từ quẻ 31 đến 64), ba cặp quẻ mới tiếp thu sự rẽ mạch, chuyển dòng từ nguyên gốc này, thăng - giáng, khi khai thác lần lượt mọi khả năng chuyển hoá: bằng cách hoán vị các hào kết thúc của hai quẻ đơn (hào tam và hào lục), hay các hào đầu quẻ (hào sơ và hào tứ), hoặc ngay cả hai hào trung gian (hào nhị và hào ngũ). Và, một lần nữa, các vị trí bị chiếm chỗ bởi các quẻ kép này có ý nghĩa và được dùng làm mốc giới (ý nghĩa bởi quan hệ với hệ thống trình bày của cuốn sách, nhưng không phải là mọi đòi hỏi cấp bách bởi vì không trật tự nào được ngưng lại và các quẻ kép sẵn sàng cho mọi liên hợp khi bị đặt vào loạt biến đổi đặc biệt): ngay từ đầu của phần thứ hai này, các quẻ kép 31 và 32, *Trạch sơn Hàm* và *Lôi phong Hằng*, gọi lên hai giai đoạn vượt qua của thăng và giáng, hay của giáng và thăng, những cái gắn với “tích cực thúc đẩy” và với “thời gian ngưng trệ”; sau đó mười quẻ, các quẻ kép 41 và 42, *Sơn trạch Tổn* và *Phong lôi Ích* (hài hoà từ vị trí của chúng với quẻ 11 và 12, *Thái* và *Bĩ*) tạo ra hai khuynh hướng, trái ngược nhưng bổ sung cho nhau, vốn tạo sinh để trưởng thành, các yếu tố tạo sinh của “giảm” và “tăng”; ở cuối cuốn sách, rốt cuộc, hai quẻ 63 và 64, *Thuỷ hoả kí tế* và *Thuỷ hoả vị tế*, giữa chúng có sự đối lập cái “hoàn thành” (nhờ sự tương thích giả tạo) với cái “chưa hoàn thành” - ở quẻ cuối cùng - kết thúc cuốn sách một cách bỏ lửng.

Chùng ấy sự chuyển dòng được tổng hợp lại, tạo ra một hệ thống minh hiển; đồng thời, được sắp xếp theo mạch của cuốn sách, chúng đưa lại cho hệ thống này một logic đối mới hoá thường xuyên theo chu kì. Tương tự chúng phục vụ cho việc liệt kê liên tục, tạo ra sự liên mạch cho cuốn sách và tạo cho hệ thống một cơ sở vững chắc vì nền tảng này không nằm yên bất động - và do đó dựa vào - trong chức năng của lược đồ duy nhất. Đây là kiểu thức, được xây dựng trên mối quan hệ phối tác, nhưng đây là một kiểu thức mở và hoạt động trong mọi trường nghĩa; và bởi vì chúng đáp ứng cho sự đòi hỏi từ hai phía này, về sự thống nhất và về sự biến đổi, hai cặp quẻ đối lập, được miêu tả sau đây, có khả năng làm sáng tỏ thực tại : đồng thời vừa từ sự *liên kết* bên trong vừa từ khả năng *mới hoá* của nó.

I. Hứng khởi được kích thích (Trạch sơn Hàm - quẻ 31)

Quẻ đầu tiên của loạt quẻ kép này, quẻ *Trạch sơn Hàm*, số 31, tiếp nhận từ quẻ *Bĩ*, chỉ sự giáng, bằng cách hoán vị hai hào kết thúc hai quẻ đơn: hào lục *dương* đi xuống vị trí hào tam và hào tam *âm* đổi lên vị trí hào lục $\uparrow \text{☰} \downarrow \rightarrow \text{☷}$. Hàm nghĩa là “bao hàm tất cả” đồng thời với “tích cực” (sự phức hợp của nó là thông thường (*hàm - cảm - a* , “làm xúc động”); và các hào tam và hào lục được hoán vị cho nhau thể hiện cái ở bên ngoài - cũng là phần cao nhất - của mỗi quẻ đơn (khác biệt với hào sơ và hào tứ thể hiện nền tảng “bị vùi

lấp”, hay hào nhị và hào ngũ tạo thành “trung tâm”). Cho nên quả mang nghĩa, WFZ nói (trang 276), sự tích cực qua tương tác bên ngoài vốn không ngừng được sinh ra ở tất cả mọi người (*vật chi tương dữ giai giả, tất kì tương cảm giả dã - b*); và tương tự nguyên tắc này là phổ quát và vĩnh hằng và từ đây hiện thực tồn tại, ta hiểu rằng quả này được đổi chỗ ngay đầu phần hai của cuốn sách - với tiêu đề chỉ sự xuất phát mới.

Nhưng quả này mà tầm quan trọng đã được thể hiện, không phải là không có sự mơ hồ. Chắc vậy, nó tái hiện khá rõ cách thức mở đầu đi ra từ quả *Bĩ*, chỉ sự “giáng” mà từ đó nó được dẫn xuất sang: bằng phản ứng với sự tích cực đến từ bên ngoài, sự tồn tại của cái mới được “đặt vào sự thúc bách” (*dĩ thành hồ dĩ, tắc bất đắc bất động dĩ cảm - c*), đi ra từ trạng thái ngưng trệ của nó và có thể “thông tin”: sự phối tác bắt đầu (lại). Như vậy quả này tự gán cho nó khả năng “thăng” (*hanh - d*) và nó liên kết “lợi ích” với “tính toàn vẹn”. Nhưng đồng thời, WFZ lưu ý, sự tích cực này là “nông cạn”: nó vận động ở cấp độ của hào tam và hào lục, ở bề mặt của hai quả đơn, và sự “thông tin” mà nó đưa ra không được mở rộng ngay từ đầu, tương tự như trường hợp quả *Thái*, chỉ sự “thăng”, với toàn bộ quả. Ở đây đang nói tới sự tích cực được sinh ra bằng phản ứng tức thì khi được *khuyến khích* (*stimuli*) mà ta tiếp nhận từ bên ngoài, theo cách thuần túy tự sinh cùng lúc là tự động, và không đòi hỏi “thử thách” hay “chín muồi”. Quả này không sở hữu sự phong phú của “xúc cảm” (*tình - e*) mà cường độ của nó - trong phản ứng - tiếp nhận sự sâu kín từ nội tâm ta. Nhưng, nó không

“được chọn lọc”, WFZ nói thêm trang 277 (tất cả mọi người đều không ngừng thôi thúc lẫn nhau), mà hơn thế, sự thôi thúc là không kiểm soát được, và vì vậy khi nó tỏ ra không đáng tin trên bình diện đạo đức: nó luôn luôn bất ngờ, không hề “tiến triển”, và bản thân nó cũng không tuân thủ bất cứ một “chuẩn mực” nào để tự điều chỉnh.

Cho nên tất cả phụ thuộc vào cái gì đó và cái đó sinh ra hiện tượng này, tự nó vừa phổ quát vừa vĩnh hằng, của tính tích cực. Khi mà nó là các *khả năng* của Thiên và Địa, trong sự sung mãn của chúng, đi vào trong quan hệ, như lời Thoán từ đã chỉ ra, một sự tích cực như vậy không thể không gọi ra “cội nguồn” vô tận của “sinh thể”. Tương tự, khi đó ý thức của nhà minh triết với *sự toàn vẹn bên trong*, điều khiển Thế giới, sự tích cực mà nhà minh triết tiếp nhận chịu phát động từ bản thân ông ta một cảm xúc đạo đức không thể giữ lại (so sánh WFZ, trang 277); và sự tràn lan của đạo đức thành công từ ông ta để khơi dậy phản ứng dây chuyền, theo cách làm lây lan cái Thiện, trong toàn bộ xã hội. Bởi thế, theo cách nhìn truyền thống Trung Hoa, nhà minh triết không giáo huấn người khác bằng “phát ngôn” của mình, bằng việc trình bày một cách độc đoán về chân lí và đưa ra những bài học, mà là không ngừng *cổ vũ* họ. Ông ta không có khát vọng mang tới cho mọi người một thông điệp, dù mọi người muốn nghe, nhưng, qua tấm gương của mình, ông ta *đặt cho họ những điều kiện*: đây không phải là ý nghĩa mà ông ta “thông tin” cho họ, như là công cụ thân khai, mà giản đơn (việc này hiệu quả hơn lời nói) chỉ là

một sự “tích cực”.

Như vậy, ở cấp độ cao nhất, tính chất không lựa chọn, đồng thời diễn ra tức thì, của tính tích cực - phản ứng đóng vai trò thực ích. Đồng thời nó cũng là tính chất thực ích nhất: cái cho phép quá trình bắt nguồn từ hiện thực, được hướng dẫn của chính nhà minh triết, tự miễn khỏi mọi tính chất cố ý, bởi từ đó sự co lại của đối tượng biệt lập không hiện ra (cái mà chúng mang ý nghĩa đặc lợi), mà được mở ra một cách tự ý. Một sự “tự sinh” vừa tích cực - vừa phản ứng, chỉ riêng nó, đã mang lại một thực tế tri giác được: “lúc bắt đầu đi vào, tương tác tất yếu đưa tới, WFZ nói, (trang 278) một thông tin từ phần này sang phần kia” (*hữu xúc nhi tất thông* - f); và “khi đó người ta gặp, và nhanh chóng có được câu trả lời bắt đầu từ những phân mảnh của vận hành phát triển sự vật” (*phủ hữu sở ngộ, tức dĩ kì lưu hành chi cơ ứng chi*). Tất cả mọi hiện tượng của tự nhiên, thuận hay bất thuận, và nếu bị biến đổi, đều được hiểu là “có tính logic”. Sự “tự sinh” (tích cực - phản ứng) cho thấy hiện thực từ cả những chiều kích không nhìn thấy được (*thần - hoá, h*) và dẫn tới sự lẫn lộn, trong bản thân tư duy Trung Hoa, với “cái lí” của các sự vật.

Bây giờ chúng ta xếp lại một thời kì lí tưởng của sự tự sinh từ minh triết, và sự hoàn hảo *tự nhiên*, để đến với cái phía dưới, cái nội lực con người, ta sẽ không kiểm chứng ít hơn nguyên tắc: ý nghĩa của tích cực, và giá trị đạo đức của nó, là những năng lực chức năng mà từ chúng, ta có thể đi sâu vào sự kích thích nhân tạo này

ngay khi phân tích nội diện. Môtip khởi đầu của quẻ “lấy vợ là tốt” (Nguyên bản tiếng Hán : *thú nữ cát- ND*), cho thấy cấp độ tích cực là hoàn hảo, sự tích cực đi vào từ giới tính, từ đó hiện ra cội nguồn sinh tồn và hình thức hoá bằng đám cưới. Trong thực tế chỉ cần đọc chính xác quẻ để thấy rằng từ sự hoán vị các hào bắt đầu từ quẻ Bĩ , hào *duyang* (chỉ nam giới ở hào lục) “đi xuống” gặp *âm* nhưng “không rời nhau” (hào tứ và hào ngũ *duyang* luôn bên cạnh nó) là việc nên làm, ở Trung Hoa, trong triển vọng người đàn ông sẽ cưới vợ; trong khi đó hào *âm* (nữ giới, ở hào tam) “đi lên” và thuận theo bên ngoài (ở vị trí hào lục: gia đình nhà chồng), rời xa cha mẹ (được thể hiện bằng hai hào ở phía dưới của quẻ) như là mong muốn của người con gái. Tương tự như WFZ giải thích (trang 276, 278), “vào một ngày tốt, người con trai và người con gái gặp gỡ và mến nhau không thể thiếu sự tích cực của cả hai để tạo thành, ngay từ đầu, mối liên kết bền chặt”. Tuy nhiên, nếu người con gái mở rộng sự tích cực này thường xuyên, khi trở thành tình cảm, có thể “hợp thành cuộc đời chồng vợ”.

Cũng cần phân biệt rõ ràng giữa chiều sâu đạo đức của nỗ lực, nhờ khả năng bên trong đã được chứng minh, và tính đặc thù của nỗ lực, đồng thời cũng là kích thích đơn giản: xu hướng của nó là tự truyền bá. Chính WFZ giới thiệu lần lượt các triển vọng, tôi cảm thấy, vẫn không đạt đến, sự tách biệt rạch ròi về chúng, được nắm bắt như thể nó nằm giữa hai sự đòi hỏi trái ngược; một mặt, sự cần thiết để tạo ra giá trị, nhân danh logic nội tại, tầm quan trọng quyết định của sự tích cực như là chuyển động

khởi đầu để từ đó đi ra mọi thứ, và mặt khác, sự gia tăng giá trị tư tưởng từ sự ngưng nghỉ của ý thức, và từ sự ổn định của nó, từ đó giới Hậu Khổng Tử chính tông không ngừng nhấn mạnh. Như vậy, khi Thoán từ nhấn mạnh, từ quan điểm tổng quát, tính chất nổi trội phong phú của sự tích cực là hiện tượng duy nhất của sự *lan toả*, và kéo theo nguy cơ dẫn đến sự phá vỡ ổn định, được nhấn mạnh qua lời từ của các hào khác nhau, theo một chủ đề thống nhất, xuyên suốt cơ thể ta : từ ngón chân, ở hào sơ, tới bàn chân (ở hào nhị), tới bắp đùi (ở hào tam), tới cơ lưng (hào ngũ) cuối cùng tới miệng, ở hào lục. Trong thực tế, khi nó bị phát động, WFZ nói (trang 278), sự tích cực được mở ra và xúc động là phổ biến: ngay nếu chỉ có hào tam và hào lục động dậy, mọi hào khác của quẻ vẫn liên quan. Nhưng vì sao sự minh hoạ này lại chỉ nhìn nhận mỗi cơ thể người ? WFZ nói, đây là sự tích cực chỉ có thể được sinh ra từ các thực tế vốn “đã được hiện tại hoá” và, kết quả là bị câu thúc. Và tại sao lại là cơ thể chúng ta? Chắc chắn rằng *Điện thư* mời gọi ta tự chứng minh qua bản thân mình, để có thể kiểm nghiệm một cách tốt nhất, logic về sự lan toả này: theo cách ta nhìn, khi đối lập với hiểm hoạ để được đi vào bằng sự kích thích và để không còn khống chế ta (*khủng nhất xúc nhi bất năng tự trì dã* - i). Bởi thế tư cách duy nhất này, như WFZ gợi ý, cho phép ta không ở nguyên cấp độ của hưng phấn nhân tạo mà mở rộng sự kích thích từ bên ngoài này thành tình cảm chân thực.

Trong cấu trúc quả kép này, điểm xuất phát của tích cực nằm ở chỗ, như ta đã thấy tột đỉnh của mỗi bộ phận,

ở hào tam và hào lục : ở cấp độ “bấp dùi” (đến với nội quái) chỉ đạo khả năng tiến lên của chúng ta, ở cấp độ “cơ miệng” (đối với ngoại quái) điều khiển khả năng nói của ta. Cách đọc quẻ kép này dẫn dắt ta, do đó bằng hai lần, để đi tới kết quả được *lan toả* tận nguồn gốc từ đó sinh ra : như vậy, để đi lên từ ngón chân tới phần cao nhất của bàn chân ở đó mở ra sự vận động. Ngón chân , ở hào sơ, phần thấp nhất của chân, tới hào nhị, chúng tỏ đồng thời cách thức phụ thuộc qua quan hệ chuyển hoá của vận động: trong khi đó hào sơ, ở bậc thang thấp nhất, “có khát vọng hướng ra bên ngoài “ (hào tam), Thoán từ cho ta biết như vậy, cho nên, theo WFZ (trang 279), sự cưỡng ép đột ngột thụ động và sự mất mát “khả năng tự chủ” của ta, hào nhị, trái lại, thừa hưởng, ngay từ giữa nội quái, vị thế cân bằng, tạo ra biểu tượng về sự thuận phục được thấu tóm đúng đắn: tương tự như chân tuân thủ chuyển động dao động được chỉ huy bằng bấp dùi để tiến lên và cho phép tiến lên phía trước, nhà minh triết chấp thuận các hiện tượng luân chuyển điều khiển số phận ta: và cũng như thế, nếu như đã được chỉ ra trong hào, từ, “*vị trí mà nó chiếm giữ là hung*” (*hàm kì phi, hung*), ông ta biết cách mang lại cái “cát “ bằng sự thoả mãn với logic tổng thể này.

Như vậy, khi đạt tới hào *dương*, đi từ hào lục xuống vị trí hào tam để “phá vỡ bế tắc”, bằng sự tích cực được phát động, của tình huống từ hãm, ngưng trệ mang lại từ quẻ *Bĩ*, chỉ sự “giáng”, và, tương tự bấp dùi chỉ huy toàn bộ chân, cho phép chân bước tiếp lên phía trước. Nhưng tại đây ta, kiểm chứng chính xác sự mơ hồ của sự tích cực

mang tính kích thích này tại nơi mà nó mạo hiểm tồn tại một cách giả tạo. Hào này, WFZ ghi nhận (trang 280), chiếm vị trí *duyang* và khát vọng của nó, tương tự như hào tam, là “tiến lên phía trước”, cho nên để đi lên khi kết hợp với hai hào tiếp theo vốn cùng một loại với nó, và, từ đây, từ chối việc mở rộng cái tích cực (đối với *âm*) khi nó vừa mới bắt đầu. Ở cấp độ của nó, thực ra, sự tích cực chỉ còn là một hiện tượng “xảy ra bất kì” và không thể hiện tình cảm chân thực. Từ đó dẫn tới sự luân chuyển được tạo ra và chỉ ra đặc trưng của giai đoạn khởi đầu: hoặc đi tới tận cùng của sự tích cực sinh ra từ sự gặp gỡ của hai hào *âm* trên nó, từ đó “thăng” xuất hiện, hoặc không có khát vọng hợp nhất lâu dài với chúng và tự đi vào nhóm “liên kết” hướng về một uẩn khúc “ích kỉ”.

Sự kích thích giả tạo này, và do kết quả khô khan, - được nhấn mạnh - ở cấp độ các cơ miệng khác nhau, ở hào lục (hài hoà với hào tam và ở vị trí đảo ngược với nó). “WFZ cho ta biết (trang 282), diễn đạt khó khăn là thụ động, là sự lầm lẫn đáng khinh” và các từ “tuôn ra” khi đó từ miệng ta, theo giải thích của lời hào từ, cũng là mua vui cho kẻ khác (so sánh giá trị biểu trưng của ngoại quái Đoài ☱, sự hài lòng) là bất ngờ, chắc chắn vậy, với mọi phân biệt. Từ chuyển động cực điểm của các cơ miệng, sự “xác định” hiệu quả của “các cơ lưng” ở hào ngũ đối lập tương tự với cái vốn là song đề đã giải thích, khi tiếp tục đi lên với quẻ (vậy nó là logic trong trường hợp của nó : nhằm theo đuổi hiện tượng lan toả), với hào trước đó. Hào tứ gọi ra, thực thể, không chỉ mang tính chất thời điểm mà là trống không, WFZ nói (trang 280),

của trung tâm thế giới bên trong : nhưng nó là khá xa với sự giả tạo của lời nói (ở hào lục) và cho phép không chế nó để “làm tiêu tan” mọi sự “nuối tiếc” ; nhưng bởi vì nó cũng là cơ quan dễ xúc cảm nhất, như là “tư duy kém cỏi” có thể quyết định bởi sự nghiêng ngả của nó trong nghĩa này hay nghĩa khác, đạo đức hay tội lỗi, tương tự nó rất hay đổi ý. Bài học gắn liền với sự tích cực được khuyến khích do đó sẽ là biết tự mở rộng đào sâu từ chỗ giữ nguyên “lưỡng lự” bởi nó: đây là điều kiện không chỉ cho một sự tích cực nào đó sẽ là “cát” và sẽ giữ gìn “ sự toàn vẹn” của ta.

II. Thời gian ngưng trệ (quẻ Hằng, quẻ kép 32)

Tâm quan trọng có tính xác định này của sự tích cực khởi nguyên, đồng thời với sự mơ hồ về đạo đức của nó, được kéo dài và được làm sáng tỏ qua quẻ kép tiếp theo, quẻ về “thời gian ngưng trệ” (quẻ Hằng, quẻ thứ 32). Quẻ này là sự đảo ngược kép của quẻ trước đó: quan điểm của quẻ, không phải tiếp thu từ quẻ *Bĩ*, chỉ sự “giáng” mà là quẻ *Thái*, chỉ sự “phồn thịnh”, và hai hào được hoán vị không phải là các hào cao nhất của hai quẻ đơn, mà là các hào thấp nhất của chúng, hào sơ và hào tứ  ; và tương tự, khi mà quẻ đầu của hai quẻ này, quẻ *Hàm*, gọi ra, như ta thấy, “cách xếp đặt chủ quan (quá) dễ dàng lay động” (bởi vì, “sau khi nó được kích động, nó đi vào vận động”), quẻ thứ hai xác định trái lại, WFZ nói (trang 282) một “ý muốn (quá) khó để dời chỗ”. Như vậy, một mặt, “sự tích cực” mạo hiểm đưa tới kích thích giả tạo; và, mặt khác, “độ lâu”

(durée) (tôi thích dùng từ “khoảng thời gian” (duration) của tiếng Anh) mạo hiểm qui về sự trì trệ và sự sa lầy.

Một trong những sức mạnh của tư duy Trung Hoa nằm trong khả năng quan hệ tương hỗ và các kết quả được rút ra từ đây. Bởi vì, như ta thấy vấn đề dẫn dắt ta được đặt ra duy nhất trong quan hệ từ hai quẻ này, là những cái được khơi gợi : vì sao *thời gian ngưng trệ* có thể được thực hiện đi đôi với *sự tích cực được khuyến khích* và tạo thành cặp với nó ? Có nghĩa là, từ nền tảng, cái gì là cái tương tự, từ sự đối lập cân xứng của chúng, và mang lại cho chúng mọi sự bổ sung ? Trong trường hợp quẻ *Hàm*, sự tích cực được khuyến khích, WFZ nói trang 282 - 283), mong muốn “hoà tan quẻ *Bĩ*”, tình trạng tù hãm dẫn tới sự giáng, là (quá) vội” (*hàm chỉ dục tiêu bĩ dạ bác* - i); “có sự lay động giả tạo từ bên trên” (của hai quẻ đơn) và “không đợi tính toán và ước lượng khả năng đặc quyền mà người ta đã nhanh chóng điều hành”, trong trường hợp quẻ *Hằng*, biểu thị thời gian ngưng trệ, ý muốn “giữ gìn quẻ *Thái*”, biểu thị sự phồn thịnh với nó sẽ khởi đầu thăng, “là (quá) cứng rắn” (rắn chắc, bền vững - *hằng chi dục bảo thái dã kiên* - k): sự phát triển đã bắt đầu (bởi vì hào âm đã xuất hiện ở dưới, hào dương đã đến ở vị trí hào tứ), còn hai hào trung tâm, hào nhị và hào ngũ, “còn giữ vững vị thế của chúng” và “chứa đựng (kìm nén) sự tiến triển”. Cho nên cả hai quẻ này tái hiện lần lượt “một phân mảnh” của sự chuyển hoá (*âm dương chi động cơ* - l) (WFZ, trang 275), nhưng sự chuyển hoá này được mở ra bắt đầu từ các giai đoạn đối kháng (hoặc xuất phát từ sự trì trệ hoặc xuất phát từ sự phồn vinh): tương tự phương diện tổng hợp chuyển hóa là nghịch đảo : từ sự

lay động trên bề mặt vốn trước tiên là nhẹ nhàng và được tri giác ngay lập tức (biểu thị đặc trưng của quẻ *Hàm*, sự tích cực) *thích ứng*, nhưng ở *cực điểm khác*, với sự “chuyển dời” ngấm dưới đất (ở phần thấp nhất của hai quẻ đơn) ngấm ngấm phá hoại từ bên trong của độ lâu (“khoảng thời gian” - duration). Trong trường hợp này, WFZ nói, cái logic chính là sự “cắm rễ sâu” và nó dẫn dắt tới “sự đông cứng lại”, đối với cái khác, từ mỗi vị trí : sự mạo hiểm, muốn kéo dài quẻ *Thái*, chỉ sự phồn thịnh, tương tự sẽ chỉ dẫn đến sự kiểm nghiệm các hiện tượng (khi đó thực tế, như ta biết, cơ bản là chưa định hình, khó nắm bắt và đứng yên trong trạng thái tiến triển). Cũng được dẫn dắt tương tự là sự mơ hồ vốn đã được định vị tại quẻ trước đó: “bảo thủ” không có nghĩa chỉ là cái cho phép kéo dài thời gian mà tương tự còn là sự toan tính (một cách vô ích) kháng cự lại sự thay đổi.

Nhưng tại cái gì, nói rõ hơn là sự “đông cứng lại” (của các vị trí tương ứng) lại tiếp tục gây nguy hiểm ? Trong trường hợp quẻ kép này, WFZ nói (trang 283), có khá nhiều “sự đồng ý” giữa hai phần của quẻ (như trường hợp quẻ *Thái*) “nhưng không có tình cảm đồng thuận”; hoặc còn nữa, “sự đồng thuận này được bắt đầu từ các vị trí tương đương với các vị trí mà chúng được xác lập” nhưng “không có tình cảm nào góp sức vào sự liên kết này”. Sự *phân biệt* này vốn có giữa “tình cảm” và “vị trí”, có nghĩa là nó đưa vào giữa sự vây hãm chủ quan (xúc động) và quan hệ khách quan (mang tính cấu trúc). Từ kết quả ngưng trệ của thời gian, cả hai không đạt tới sự chồng khít lên nhau: điều này cho thấy, theo cách gọi của WFZ, sự đồng thuận tồn tại trong quẻ *Thái* giữa hai quẻ

đồng hành với nó, và từ đó dẫn tới sự phồn vinh, khi đó lộ ra sự trống rỗng “tình cảm” và không giữ được ở cấp độ các “vị trí”. Trong thực tế, nó phải xem xét toàn quẻ để nhận ra rằng, khi tiếp nối logic của nó (của “âm” là “đi xuống”, của “*đương*” là “đi lên”) mỗi cái từ đồng hành của quẻ kép này (được phái sinh từ quẻ *Thái*, chỉ sự phồn thịnh, với ý nghĩa, như ta còn nhớ, là “giao cắt” và “thông tin”) bắt đầu đạt tới tình huống đảo ngược, tình huống của quẻ *Bĩ*, chỉ sự tàn lụi mà đặc trưng là tự phân rã và tự co lại (Thiên rút lên cao, Địa đi xuống phía dưới). Cho nên đây là thời gian ngưng trệ, WFZ nói, mỗi thành tố “chỉ dựa vào chính nó” và không còn “lo lắng bởi thành tố khác. Vậy là khi bị mất (từ quan hệ với quẻ *Thái*) kích thước này mở ra, không thiên vị và trong sáng, từ tiến trình vận hành vĩ đại của Thiên và Địa, vốn cũng bị mất đi sự thận trọng trực diện với nó và trạng thái tạm ngưng trực diện đối với cái khác tạo ra tầm vóc lớn lao của nhà minh triết. Cho nên, nếu không bị dối lừa, sự “cứng rắn” đích thực của tâm hồn và khả năng của nó nhằm không để bị “lay chuyển” (sự bình thản nổi tiếng của Mạnh Tử) chỉ được nảy sinh khi ý thức biết đi xuyên vào sự khác biệt lớn lao của các chính kiến và bao gộp hoàn toàn thực tế, mà không phải từ khác biệt của thế giới hay từ khúc mắc của chính nó: cho nên chỉ duy nhất giữ được *độ mở* này khi “*độ lâu*” có thể “tuy là” nguồn gốc của “thăng” và giữ được động lực của nó - thay vì dẫn tới sự sa lầy. Nếu không nó trở thành ngưng trệ mang tính chất phủ nhận: trong trường hợp này, mỗi đồng hành của nó, WFZ nói, nằm yên trong quan hệ với cái khác nhưng “không còn quay lại với nó được nữa” (*tương tri*

nhi bất tương tự - m); hay còn nữa, theo cách hiểu trước đó, sự đồng tình (từ đó sinh ra thăng) chỉ tồn tại ở cấp độ các “vị trí” bị chiếm giữ, không còn ở cấp độ các “tình cảm” được chứng tỏ, có nghĩa là nó đông cứng lại, đóng băng lại. Sự liên kết (mang tính cấu trúc) còn giữ được nhưng không còn có áp lực (nội tâm) của cái này lên cái khác; và sự cố kết này khi “bị đông cứng” không còn “tác dụng” nữa (*tương trì nhi chung bất túc dĩ vi công - n*) (so sánh WFZ, trang 275).

Hình thức dẫn dắt của quẻ là phải đọc, WFZ nói; một cách có điều kiện (và bởi vậy nó là không đáng tin ngay cả với quẻ kép trước đó, so sánh trang 276). Đây chỉ là khi “thăng” nếu độ lâu có thể nói được là không “phạm lỗi”; và chỉ khi nếu nó giữ được “tiện lợi và toàn vẹn” mà nó “quan tâm” đối với nó, để “tiến lên phía trước”. Bởi vì nếu nói về quẻ *Hàm*, biểu thị sự tích cực... “khả năng điều hành” có thể làm tổn hại tới “cái toàn vẹn” (ý thức khi đó dao động theo chiều của các kích thích mà nó tiếp nhận), trong trường hợp quẻ *Hằng*, độ lâu, biểu thị sự “khó khăn khi phát triển” dễ dàng làm tổn hại sự “tiện lợi” (trong toàn cục, cái tiện lợi này là quả của sự phối thuộc sống động). Nhưng vì thế điều đó không có nghĩa, WFZ ghi nhận, vì con đường tan rã của quẻ *Bĩ* (sự tù hãm dẫn tới giáng) không phải nằm trong sự tích cực được cổ vũ “cũng không ở trong con đường bảo tồn của quẻ *Thái* (sự phồn vinh mà từ đó dẫn đến thăng) không đòi hỏi thời gian”. Nhưng tương tự, trong trường hợp quẻ *Hàm*, chỉ sự tích cực, tất cả phụ thuộc vào chủ thể của sự tích cực - phản kháng này, trong trường hợp quẻ *Hằng*, chỉ độ lâu, tất cả đều phụ thuộc vào chủ thể của sự tiếp diễn. Bởi vì,

nếu có liên can khả năng vô tận của tiến trình vận hành vĩ đại của Thiên và Địa hoặc nếu đây là con đường lí tưởng của nhà minh triết được dự định, khi ấy ta biết rằng mọi sự tích cực mở ra tính chất thực nghiệm của nó và độ lâu luôn dẫn đường cho sự đổi mới. Cho nên Thoán từ thể hiện bắt đầu từ đây dưới hình thức bộ đôi: trước hết lời Thoán từ đều đều, bắt đầu từ ví dụ về tự nhiên theo cách nhìn của nhà minh triết, cái đó phải là thời gian; sau đó lời hào từ cảnh báo ta, khi quay lại, chống lại mọi phương diện sai lầm trái nghịch khi tìm cách đạt tới nó.

Bởi quẻ này có thể bắt đầu diễn giải từ một nghĩa thích đáng và khi đó nó sẽ mang ý nghĩa về thăng vĩnh viễn. Trong trường hợp này, nó được đọc như là nhấn mạnh sự đồng thuận (bởi quan hệ với quẻ *Thái*) và, trái lại, không phải như là sự ngưng trệ : *âm*, WFZ bình luận (trang 284), đi vào lòng *dương* (ở hào sơ) để hợp nhất với nó, và *dương*, bản thân nó, “thoát ra và đi lên” (tới vị thế của hào tứ) để “khởi động” bạn đồng hành của nó. Như vậy, cái cho phép độ lâu chính là một “trật tự vĩnh hằng” cố hữu trong tự nhiên và mỗi một tác tố đi theo con đường hợp lí của nó. Nhưng, trong trường hợp này cái gì tạo ra ý nghĩa cho “độ thời gian” ? Đơn giản chỉ là như ta nhận ra chúng trong tự nhiên, quá trình vận hành “không có điểm kết thúc”. Vậy thì cái gì cho phép nó không bao giờ dừng lại ? Bằng chứng là sự luân chuyển mang tính chu kì của các tinh tú và các mùa, thường được đưa ra làm “ví dụ, đây là sự vận hành không ngừng tự đổi mới: vì vậy, đây là sự thay đổi”, “can thiệp khi cần”, thường gặp ngay trong độ thời gian và cũng tự đối lập, theo nguyên tắc của nó, với sự định vị hoá. Tương tự, nó sẽ

đưa tới : WFZ nhấn mạnh cho ta biết (trang 285), theo lời của nhà minh triết: nếu đây là độ thời gian của sự hướng dẫn mẫu mực mà nó cần quyền lực để “chuyển hoá” dần dần những cái khác quanh nó, một triển vọng như vậy trong sự dẫn dắt không có nghĩa là nhà minh triết không tự mình phát triển để tự thích ứng với hoàn cảnh (theo cách biểu hiện thông thường, nhà minh triết, ở Trung Hoa, tồn tại “toàn vẹn” mà “không cố chấp” (*quân tử bất lương nhi trịnh - o*). Như vậy, với kết luận được rút ra từ hình thức của độ thời gian này (tự nhiên hay có giáo dục) có thể mang tính lưỡng phân: một mặt, đây không phải là sự bất động và “cản trở” mà độ lâu có thể đạt tới bởi lẽ nó không phải là khả biến, trái lại, phải qua một sự phát triển; và mặt khác, chỉ có sự “đúng đắn” của sự vận hành được tiếp nối, một sự đúng đắn như vậy làm nổi bật tự nhiên hay nhà minh triết (chứng cứ là không bao giờ có sự “lệch đường” giữa phần này hay phần kia), cho phép đạt tới độ thời gian. Tóm lại, chỉ có độ thời gian đích thực sinh ra từ sự điều chỉnh: khi đó tiến trình vận hành luôn được giữ ở “trung tâm”, trong sự cân bằng, qua nhiều biến đổi liên tục. Không phải bất chấp những cái này như thoát tiên người ta có thể tin, mà để rút ra sự tiện lợi.

Trong thực tế, sức mạnh cho ta nhận biết rằng tồn tại khá nhiều quan niệm sai lệch về độ thời gian và những quan niệm đó đã được thống kê cụ thể, tiếp liền sau, các hào đối nghịch. Từ đó quẻ được nhìn nhận từ ý nghĩa bất thuận và không còn được dùng để chỉ ra đặc trưng của sự khẳng khẳng bảo thủ, nó là thường tình vì hai hào với sự chuyển hoá, đi ra từ quẻ *Thái*, chỉ sự phồn vinh, hướng tới

chuẩn bị một độ lâu tương tự - các hào sơ và hào tứ - được diễn giải như là những kẻ tiết lộ ảo tưởng. Ảo tưởng đầu tiên, cái muốn tạo ra sự va chạm với độ lâu, ở hào sơ (hào *âm* này đến để “bất rã” dưới các hào *dương*: “đào sâu thêm độ thời gian”, như hình thức đã nói): khả năng này là khả năng giả ngôn - giả thư, WFZ nói (trang 286), là cái khi các nhà cổ điển vội vàng bỏ qua và tin rằng có thể rút ra từ đây các quy tắc “bất động” cùng với những ảo tưởng này họ đưa thế giới vào hỗn độn; hay hơn nữa với ảo tưởng về “những cái không chính thống” vốn nhân danh sự loé sáng đột ngột, sau đó họ giữ chặt ý thức con người trong sự gò bó (đây là truyền thống đặc thù của các nhà tu hành Phật giáo thuộc trường phái Nam tông, “subitiste”, đã được định rõ ở đây). Kiểu ảo tưởng thứ hai là muốn đạt được độ lâu bằng may rủi, như ở hào tứ “không có thú săn trên đồng” (Nguyên văn tiếng Hán: *Điền vô cầm- ND*, chỉ ra cách thức tương tượng của hình thức): hào *dương* này bị cầm chân bởi các hào *âm*, giống như người đi săn đứng rình, nhưng không tìm được vị trí cố định (người đi săn được thể hiện ở hào ngũ). Do còn có nhiều ví dụ lịch sử để chứng minh cho ta, WFZ nói thêm, (trang 288), tại sao nó là nguy hiểm khi bắt đầu tìm kiếm độ thời gian cũng như khi ta chờ đợi dịp may.

Điều ngăn cản hai hào này thiết lập một độ thời gian đích thực, chắc chắn bởi chúng cả hai đều không nằm đúng vị trí của chúng (hào sơ là *âm* ở vào vị trí *dương*, hào tứ *dương* nằm vào chỗ *âm*). Nhưng sự trái ngược không phải là không có: nó không ở vào chỗ của nó và từ vị trí nó chiếm giữ, độ thời gian được thiết lập. Bởi thế độ

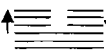
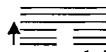
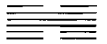
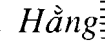
lâu, như ta hiểu, chỉ đạt được nhờ trải qua biến đổi và không phải từ sự bất động. Những gì đã chỉ ra, từ đâu khác của các quẻ đơn, các hào tam và hào lục, duy nhất của toàn quẻ, nằm đúng vị trí của chúng (hào tam là *duyang* tại vị trí *duyang* và hào lục là *âm* ở vị trí của *âm*). Như vậy, nó là “cứng nhắc” (tương tự như *duyang*) và mong muốn “tiến lên phía trước” (vì lẽ thường là vị trí nó ở hào tam), hào tam “dựa vào” sự thích đáng hiện tại về vị trí của nó mà không cần biết rằng đây chỉ là tạm thời: theo cách mà ở đó nó không có “khả năng”, nhưng chỉ với “vị trí” của nó “tạo ra độ lâu”, nó rất có nguy cơ, theo hào từ, sa vào “nhục nhã” (sự nhục nhã này đến, khi đó, mang tính chất bất ngờ, từ hào sơ). Bởi thế, hào từ cho biết thêm, nếu chỉ tính toán dựa trên sự ổn định vị trí của nó mà không tiến triển trong sự hoà đồng với thế giới sẽ nhanh chóng bị “giày vò” bởi chính nó. Ví dụ mang tính đối xứng này được cung cấp bởi hào lục. Như nó vốn là “nhu thuận” (với tư cách là *âm*) và đạt tới đỉnh của quẻ (và vì thế nó ở vào vị trí kết thúc), hào lục này thoả mãn với “sự dồn tụ” và “đưa vào trật tự” (ý nghĩa mà WFZ đưa ra ở đây là *Zhen - chấn*) Tình huống nó đạt tới: giống như trạng thái hành động này có thể được vĩnh cửu hóa và nó chịu tạo ra một độ thời gian chân thực. Không nên quên rằng độ thời gian chân thực này, cái thúc đẩy tiến trình vĩ đại của thế giới, được sinh ra từ sự đổi mới vĩnh viễn. “Dựa trên cái được kéo dài”, WFZ kết luận (trang 289) “khi tin rằng cái đó sẽ kéo dài mãi mãi”, phải chăng đây là cách trình bày về “những tai họa lớn” không thể tránh khỏi ?

Không để lại những ảo tưởng dễ dãi (những ảo tưởng

muốn đạt tới độ thời gian một cách ngẫu nhiên, so sánh với hào sơ, hay bằng một may mắn ngẫu nhiên, so sánh hào tứ), và bất chấp những đảm bảo giả tạo (những cái được thiết lập nên vị trí của nó, so sánh hào tam, hoặc từ dạng thành quả của mọi tình huống, so sánh hào lục), chỉ duy nhất hai hào trung tâm có thể không bị phủ nhận. Đúng như vậy bởi vì chúng là *trung tâm*: độ thời gian chân thực, như đã nói, chỉ trở thành điều kiện lưu giữ sự cân bằng đúng đắn khi vượt qua sự chuyển hoá - nó là liên tục, do bởi, bằng con đường điều chỉnh. Khi đến hào nhị để thấy rõ hơn hiệu quả này của tính chất trung điểm: nhờ khi nó mất đi “sự tiếc nuối” được khơi dậy bằng quan hệ lảng giềng với hào sơ tạo ra sự thâm nhập bên dưới nó: theo cách bổ sung, hào ngũ chỉ ra rằng độ thời gian không phải là công việc về vị trí (được tiếp nhận) mà từ khả năng (để thực hiện): nếu nó được coi là “cát”, bằng cách đảo ngược hào tam, thì nó tạo ra “sự kéo dài” không phải do vị trí mà do “đạo đức” của nó), bằng chứng là sự thủy chung của người vợ đối với người chồng nhưng chỉ ở cách nhìn nhận của người chồng, hào tứ, không còn là thực nữa...). Ta trở lại với kết luận này: độ thời gian không đối lập với sự tiến triển, nó tồn tại trong sự đối lập với khả năng *luôn luôn phát triển*. Vấn đề còn lại để hiểu khi đó là “sự phát triển” này tồn tại trong cái gì.

III. Sự giảm thiểu là không đáng ngại (quẻ Sơn trạch Tổn - quẻ kép 41).

Lấy lại mối liên hệ của cặp mở đầu này, “tích cực”, “độ lâu” (độ thời gian - duration), một cặp quẻ mới cho

phép đi vào bản chất của hiện tượng phát triển. Trong thực tế, cặp này được miêu tả như cách làm trước đó (ta có thể nói rằng: thường xuyên như vậy, theo logic của người Trung Hoa), qua hai hình thái vừa đối lập vừa bổ sung: “giảm” (*Sơn trạch Tổn*, quẻ 41) và “tăng” (quẻ *Phong lôi Ích*, quẻ 42). Cả hai quẻ này giữ vị trí như nhau trong phần thứ hai của cuốn sách tương tự như quẻ *Thái* và quẻ *Bĩ*, - thăng - giáng (quẻ 11 và quẻ 12) trong nửa đầu của cuốn sách: và chúng tiếp nhận tương tự từ hai quẻ này bằng sự hoán vị giản đơn hai hào: *Sơn trạch Tổn*, biểu thị cho giảm, được phát sinh từ *Thái*, biểu thị sự thăng, bởi cách đảo thứ tự các hào trên cùng của hai quẻ đơn, hào tam và hào lục: ; quẻ *Phong lôi Ích*, biểu thị sự tăng, phát sinh từ quẻ *Bĩ*, biểu thị sự tàn tạ, bởi cách đảo thứ tự của hai hào dưới cùng, hào sơ và hào tứ . Ta thấy, hai quẻ kép mới này đều là sự nghịch đảo chặt chẽ của hai quẻ mà chúng ta đã xem xét (đây cũng là sự hoán vị tương tự được mở ra bắt đầu từ một quẻ khác). Hay đúng hơn là chúng cùng một vùng: bởi vì, như WFZ đã chỉ ra (trang 275), khi đề cập về quẻ *Tổn*, biểu thị sự giảm hay về quẻ *Ích*, chỉ sự tăng, cả ba hào âm luôn luôn nằm ở phần giữa của quẻ trong khi đó ba hào dương lại bị chia tách về hai phía. Điều này phù hợp với logic của sự vật: âm (Đất) “được dồn tụ” từ bên dưới, dương (trời) được mở rộng ra bên ngoài và bao trùm đất từ mọi góc độ. Trái lại, trong các quẻ kép vừa xem xét, quẻ 31 và quẻ 32, Tích cực -bên lâu (*Hàm*  và *Hằng* ) mà mỗi lần ba hào dương vốn bị “cầm giữ” và lấn át từ bên dưới,

trong khi mà ba hào *âm* “được phản ánh” từ ngoại vi: có thể hiểu từ đó một sự mơ hồ gắn liền với các quẻ sau cùng này và nguy cơ nhìn thấy chức năng của chúng toả ra (sự tích cực mong manh, độ lâu dẫn tới sự ngưng trệ). Cũng hiện ra rõ ràng như vậy bởi hậu quả gián tiếp, cái có thể tạo ra sự vững chắc của cặp quẻ kép mới này: giảm khi nó phù hợp với sự cần thiết và khi nó là tuần tự, không phải lo sợ; và tăng, khi nó là tương liên, mở đường hợp pháp cho sự mở rộng.

Nhưng vì sao nói đến trường hợp này, WFZ đưa ra vấn đề (trang 331) về “tăng” và “giảm” và không phải là đơn giản, như trong trường hợp trước đó, về “đi lên” hay “đi xuống”, về “vãng” và “lai” Giữa hai phần của quẻ kép này? Hai tham số của quẻ đều đề cập đến cơ hội này:

1.-Hào *duyang* lẻ bao giữ ba trong một và dẫn tới bằng cách gấp ba lên để mở rộng thành số cực đại (được biểu trưng bằng số 9): trong khi đó hào *âm* là chẵn được rút gọn thành hai và dẫn tới , bằng cách gấp ba lên để mở rộng thành số cực tiểu (giới hạn ở con số 6): như thế hào *duyang* là *hơn* và hào *âm* là *kém*.

2.-Trong cấu trúc của quẻ kép, nội quái “thiết lập cơ sở” của quẻ và ngoại quái “phù hợp với nó theo thời điểm (*lập bản thứ thời - p*)” (theo cách gọi của giới hậu Khổng Tử, quẻ đơn đầu tiên thể hiện “thực thể tạo sinh” của quẻ, quẻ đơn thứ hai chỉ “chức năng hành dụng” của nó - *thể* và *dụng*): cho nên trong triển vọng của nội quái, cơ sở nền tảng, mà mọi sự chuyển hoá phải được miêu tả ra. Nếu ta cũng xem xét hai quẻ này bắt đầu từ nội quái của

chúng, chúng ta sẽ tính tới, trong trường hợp đầu, ở đó nền tảng là *duyang* và bên ngoài là *âm* sự xuất phát của hào tam *duyang* (được hoàn trả về vị trí số 6) tương thích với “mất mát” (không chỉ đối với quẻ đơn, bởi vì nó tạo ra nền tảng mà còn đối với toàn bộ quẻ) và vì vậy quẻ này có ý nghĩa bao quát cho “giảm”; trong khi ở trường hợp thứ hai, nền tảng là *âm* và bên ngoài là *duyang*, đến từ hào tứ *duyang* (đến ở vị trí số 1) tương thích với “có lợi” (tương tự đối với toàn bộ quẻ) và vì vậy quẻ này có ý nghĩa tổng quát là “tăng thêm”. Sự “giảm” do vậy là sự giảm bớt của *duyang*, WFZ kết luận, và “tăng” là sự tăng thêm của *âm*. Điều này là logic bởi vì chỉ một mình *duyang* vốn là hơn, có khả năng giảm đi, và chỉ một mình *âm* vốn là kém, có khả năng mở rộng thêm. Đặc biệt, hành động không thể điều hành một cách khác biệt sự giảm hay tăng của *duyang* với cái tương hợp với sự tăng của *âm* dẫn tới hai quẻ tương liên chặt chẽ: đây là (và duy nhất) hiện tượng phát triển giải thích quẻ này với quẻ kia khi làm sáng tỏ chúng, bằng sự bổ sung của chúng, bằng chức năng hành dụng của sự bù trừ.

Sự “giảm” được thể hiện bởi quẻ đầu từ hai quẻ này do vậy không phải được xem xét tách biệt mà trong quan hệ với quẻ kia; do đó, quẻ không tạo ra sự mất mát mà chỉ là một sự thích nghi. WFZ kiểm chứng bằng cách thử lần lượt với tất cả bằng bảng các giá trị tượng trưng, tạo thành chuỗi, giữa hai bộ phận tạo thành quẻ kép đó. Nội quái, vốn là nền tảng, có thể được coi như “dân chúng”; và trong trường hợp này, ngoại quái sẽ thể hiện “vị quân vương”. Hoặc hơn thế nữa, nội quái có thể phục vụ cho

việc tạo ra biểu tượng về “nền tảng” hay “cảm xúc” thấp nhất hay “khả năng” tiếp nhận được một cách thực chất; và trong trường hợp này, ngoại quái sẽ thể hiện “hình thức” (so với nền tảng), “sự chiếm dụng” trong thế giới (so với cảm xúc của chủ thể), “chế định” xã hội (qua quan hệ với đạo đức cá nhân) (*dân - quân, chất - văn, tình - sự, đức - hình - q*). Tất cả các quan hệ này là cân đối hài hoà, chúng cho phép sắp đặt toàn bộ thực tại theo một sự cân bằng tương tự và, trong mỗi cái trong các trường hợp này, khi lấy sự tiện lợi từ phía dưới bằng cách tác động trở lại, với phía trên sự giảm được sinh ra làm chúng sẽ phục vụ để “nuôi sống” quân vương; và, tương tự, quân vương cắt xét từ “cơ sở” để tạo ra giá trị về “hình thức”; quân vương cắt xén “cảm xúc” của ông ta ở bên trong để cho phép tiếp nhận tốt nhất “sự bao chiếm” của ông ta ở bên ngoài; hay hơn thế nữa ông ta cắt xén “đạo đức” cá nhân để cho phép giữ vai trò tốt nhất với chỉ duy nhất “một chế định” xã hội (theo truyền thống đối lập cổ truyền Trung Hoa bắt nguồn từ cuộc đấu tranh giữa phái Khổng Tử (tức Nho gia- ND) và phái pháp trị (tức Pháp gia- ND): hiệu quả thực chất đối với nhân cách hay sản phẩm của bộ máy cai trị ? Cần phải tính toán tới bước tiến đạo đức của con người hay chỉ tính tới sức mạnh cưỡng chế của các hình phạt ?). Trong trường hợp của quẻ kia, quẻ *Ích*, quan hệ đóng vai trò ngược lại : Thượng cắt xén từ nó để giúp cho Hạ, tương tự quân vương giảm bớt chi tiêu để làm giàu cho các chư hầu của ông ta. Các quan hệ tăng và giảm, WFZ kết luận (trang 340), là “hợp tự nhiên” (*tự nhiên chi lí - r*) nghĩa là logic mà các quan

hệ này hiện hình chỉ tiếp nhận từ nó, là thuần túy nội tại: bởi vì, được nhìn nhận từ góc độ này, giảm cũng cần thiết như tăng, chúng phối hợp lẫn nhau cùng với sự mở rộng của quá trình.

Cũng cần phải hiểu đúng hơn, khi tham chiếu quẻ này, quẻ thể hiện đặc trưng của sự giảm và mang lại một cách xác thực. Chỉ nó duy nhất là bị cắt xén từ nội quái (ta nhớ lại là nó tạo ra triển vọng cho toàn bộ quẻ kép) hào tam *đương* tạo ra sự kết thúc : sự giảm chỉ đề cập tới phần phía trên một cách hết sức hời hợt, từ những gì nó tham gia và không đụng chạm tới những gì tạo ra trung tâm hay cơ sở (được thể hiện bởi hào sơ và hào nhị), vì vậy nó chỉ tính đến “số dư” hay sự “thái quá” (*tồn kì dư - s*), mà không cắt xén cái cơ bản. Bắt đầu từ lời của hào từ, hào sơ và hào nhị tương đương với *đương*, cũng như vậy, trong ngoại quái, hào tứ và hào ngũ, tương đương với *âm*, giữ nguyên “chữ tín” giữa người này và người kia (*tương phù - t*) và giữ gìn sự tương hỗ từ đó quẻ dựa vào (bắt đầu từ quẻ *Thái*, chỉ sự phồn thịnh) và sự cố định của nó; tương tự, quẻ này được thẩm định “căn bản là cát”. Chẳng hạn, ta lấy lại trường hợp, WFZ đề xuất; khá rõ ràng đối với những người chỉ tạo ra nhiều số sản vật dư thừa từ sản xuất của dân chúng để lấp đầy “lỗ trống” (tương tự như *âm*, trong phần phía trên của quẻ) của ngân khố quốc gia; và, tương tự, là “hình thức” hay “sự chiếm dụng” hay các “chế định” không cần thiết phải tạo ra thiệt hại cho “nền tảng” hay “cảm xúc” của thiên hạ hoặc “khả năng” cá nhân theo quan điểm từ đó chúng trở thành vấn đề. Cho nên từ những cái này, sự giảm, quẻ *Sơn trạch*

Tổn, thể hiện trường hợp của quẻ thích hợp hơn với quẻ *Hằng*, độ thời gian (được so sánh giữa chúng, ngay từ đây) vì cả hai đều phát sinh từ quẻ *Thái*): bởi thế, ở quẻ *Hằng*, sự giảm không mang lại những gì dư trội, ở hào tam, mà từ những gì tạo ra cơ sở, ở hào sơ, nó xói mòn những gì dự tính bảo tồn ở ngay chỗ định rút giảm cái trở nên thái quá (tương tự đây là trường hợp của quẻ *Sơn trạch Tổn*) để tiếp nhận nó vào sự phát triển. Tương tự, Thoán từ nhấn mạnh tới tính chất không phủ nhận của quẻ khi nắm bắt một cách công khai cái đối lập từ dư luận quần chúng: “không thể có lỗi” (ngay cả nếu nó là giảm), “sự toàn vẹn” có thể được bảo tồn (ngay cả nếu nó bị dẫn dắt rời bỏ các đồng hành của nó, như hào tam, để chuyển sang một mặt khác. Cho nên đây là sự sai trái mà sự giảm làm chúng ta sợ: ngay cả với hai “cặp” khiêm nhường cũng đã là đủ, Thoán từ kết luận, để cho sự hi sinh này trở nên” dễ chịu”.

IV. Chỉ sự giảm thiểu mới tạo ra phát triển - Chỉ có phát triển mới tạo ra độ thời gian.

Cả hai “cặp” này là hai hào hoán vị của quẻ (từ quẻ *Thái*, chỉ sự phân thịnh: hào tam và hào lục). Và nếu sự hi sinh này, khá nhỏ mọn, cũng là đủ, Thoán từ giải thích cho ta biết, là nó “hợp” với thời gian (*ứng hữu thời- u*), có nghĩa là nó can thiệp vào thời điểm thích hợp. “Khi đó, WFZ bình luận, con đường của *dương* là đi lên cực điểm của nó” (thể hiện bằng ba hào *dương* trong nội quái của quẻ *Thái*), “giảm bớt cái thừa” (hào tam, ở cực điểm của

quẻ đơn này) không thể “gây ra mọi đau khổ”, cho nên, cũng tại thời điểm này con đường của *âm* “là tiếp cận điểm biến mất” (ba hào *âm* của quẻ *Thái*, được đẩy sang ngoại quái, đang ở trong tình trạng trốn chạy), “sự mở rộng của một (hào) *duyang* duy nhất” (tại đỉnh của nó) cho phép nó “tìm lại được khả năng cố kết”. Khi sự giảm mở ra không làm hại hào nào và còn có thể làm lợi cho hào khác, cho thấy sự giảm này đi vào giai đoạn ở đó (ở cấp độ các hào Thượng của hai quẻ) một hào trở thành “đầy” và mang ý nghĩa thái quá trong khi hào khác trở thành “trống rỗng”, có nguy cơ bị loại bỏ: nếu sự giảm này là xác thực, khi đó, để thiết lập một sự cân bằng giữa các tác tố, sự giảm cho phép quá trình này được nhập cuộc sẽ không bị dẫn dắt tới “sự cản trở” mà tiếp tục phát triển (*thời dĩ bất đời-v-*). Sự giảm này, cho dù bị e ngại, bằng hành động đã bảo toàn cho thực tại.

Trong thực tế, ta xem xét sự vận hành của thời gian, WFZ đề xuất (trang 342), sự vận hành của ngày, đêm và các mùa. Mùa xuân và mùa hạ được ghi nhận, như ta biết, bởi ưu thế của *duyang*; mùa thu và mùa đông là ưu thế của *âm* (tương tự ngày là ưu thế của *duyang*, đêm là ưu thế của *âm*). Cho nên “ở giai đoạn cực điểm của cái này hay cái kia của các tác tố này”, “nó đã mở ra sự khởi đầu của vận động trong cả hai nghĩa” (*vu chí thịnh dư trung tảo hữu hồ động dư cơ - w*), mà, mặc dầu đây chỉ mới là “sự phát triển hãy còn rất kín đáo”, nó vẫn cho phép “cắt đi cái thừa của cái này”, để lấp đầy “sự thiếu hụt của cái khác”. Phải chăng người ta không thấy “lúa mì mọc trong đồng giá” và các thực vật khác “chết rũ giữa mùa hè” ? Sự bất

đầu này là khá tinh tế của sự chuyển hoá bù trừ để so sánh với các “cặp” tâm thường được dùng cho sự hi sinh này. Một mặt, nó không đặt lại vấn đề luân phiên mang tính cơ sở của ngày, đêm, các mùa ở đó sự xê xích đều nhịp diễn ra trong sự vận hành của thời gian và đổi mới (sự thay đổi này can thiệp như ta thấy, tại điểm cao nhất, ở hào tam và hào lục, và không đụng chạm tới sự tương hỗ tổng thể của cả hai quả đơn). Nhưng, mặt khác, sự chuyển đổi này cho phép không có sự ngăn cách bị cắt xẻ giữa hai thời điểm đối lập và chúng nối dài cái này với cái kia để tạo thành chuỗi. Từ một quy mô ta xem xét quá trình của các sự vật, WFZ nói (trang 342 - 343), mà nó vận hành từ đầu đến cuối một kỉ, hoặc một năm, hay một ngày, thậm chí ngay cả với một thời điểm, sự *giảm* này luôn luôn *đảm bảo cho tiến trình tiếp diễn* : khi chuyển hoá theo mức độ, nó cho phép tiếp nhận; để liên kết cái này với cái kia, thì nó cho phép chuyển dịch. Và sự phát triển không phải là cái gì khác bởi quan hệ giữa giảm - tăng là “sự thực hiện vĩnh cửu” (*dữ thời giai hành - x*).

Sự so sánh giữa các quả đã được sáng tỏ và cho phép ý tưởng này dần dần đi xa hơn. Điều sai lạc trong quẻ *Hằng*, chỉ độ lâu ngưng trệ, là, khi đó sự phát triển đã bắt đầu (từ dưới đất, ở nền tảng của quả đơn), như ta tìm cách, từ sự đông cứng của các vị trí, để ngăn cản nó; từ đây lộ ra nguy cơ của tàn tạ và phân huỷ. *Sơn trạch Tổn*, chỉ sự giảm, thể hiện thái độ ngược lại: khi sẵn sàng giảm do cần thiết ta có thể điều chỉnh thường xuyên quá trình vận hành của các sự vật (luôn luôn đúng lúc, vì vậy không khó khăn gì); từ đó quá trình không ngừng được

đổi mới từ chính nó và đó chính là độ lâu chân thực.

Nắm được ý tưởng này có tầm quan trọng chủ yếu cho việc định hướng. Đối mặt với những gì “trống rỗng”, những kẻ ngu dốt, WFZ nói (trang 343), ở đây chỉ là kết quả của một sự “giảm” không dự tính với điều, trong thực tế, không bao giờ bị giảm thiểu; tương tự, đối mặt với những gì “đầy tràn”, chúng xem xét tới cái không thể giảm thiểu không dự tính tới điều, trong thực tế, đang trong quá trình giảm thiểu. Trái lại, ý thức về quan hệ bù trừ là luôn luôn hướng tới “sự hài hoà” của các tác tố đối lập - dù thế nào cũng vẫn diễn ra: nó thấy trước những gì cần phải thay thế cái trống rỗng tương tự như ta cần phải làm rỗng cái đầy; cũng như vậy, “khi rút gọn những gì là thái quá” để “trợ giúp những gì còn thiếu”, nó không bao giờ dẫn tới sự mạo hiểm để thấy con đường mà nó đi theo là “bế tắc”.

Hào từ của quẻ cho thấy sự nổi bật trên bình diện đạo đức : “*bằng sự giảm, người quân tử biết kìm nén giận dữ và biết vượt qua trở ngại của sở thích cá nhân*”. Trong thực tế, bản chất của *duyang* là, như ta biết, “cứng”, bản chất của *âm* là “mềm”. “Khi trở thành thái quá”; WFZ giải thích (trang 343), hào *duyang* gọi ra một sự đông cứng bắt đầu từ “giận dữ”; tương tự, “khi ở tại cực điểm”, hào *âm* sinh ra một sự mềm mỏng không ngừng chế ngự “mọi ý muốn”. Nhưng “nếu người ta giảm bớt sự thể hiện bên ngoài của *duyang* bằng một hào *âm*), “nó dẫn tới sự hài lòng” (nội quái này khi ấy trở thành quẻ *Đoài*, biểu thị đầm ao, ≡≡≡ với giá trị tình cảm là niềm vui)

và “sự giận dữ khi nguôi ngoai”, áp lực của nó giảm đi; tương tự, nếu “người ta mở rộng âm - khi đó nó là giáng - bằng sự cứng rắn” (so sánh ngoại quái; khi thay hào lục âm bằng hào dương), “nó dẫn tới một điểm dừng” (ngoại quái lúc ấy trở thành quẻ *Cấn*, biểu thị núi, ≡≡ với giá trị đạo đức là kiên định, không thay đổi) và “ý muốn bị dừng lại”, sự buông lỏng kết thúc. Từ khi ấy ta để lại các giá trị tượng trưng của hai quẻ đơn mới này đóng vai trò đối mặt cái này với cái kia và liên kết chúng lại, chúng sẽ phản ánh khá đầy đủ sự hợp tác có hiệu quả này: ta có thể “vươn lên cao như núi”; bởi thế chúng ta biết “kìm nén” cơn giận dữ, lòng “khoan dung” của ta khi ấy “dịu dàng hơn bởi nước hồ ...”. Trên cao là “núi” (quẻ *Cấn*), dưới thấp là “hồ” (quẻ *Đoài*, ngược lại với quẻ *Hàm*, chỉ sự tích cực): nhờ sự “giảm” này mà hai thành tố -sơn và thủy - được đặt đúng vị trí của nó và “bức tranh” - kể cả bức tranh nội tâm - là hài hoà.

Nhưng nếu sự giảm này là hiệu quả cho phép mọi phát triển, thì chắc chắn nó mang tính chất tiến trình và dựa vào đó các hào từ bắt đầu được nhấn mạnh. Bởi vì “cái gì còn chưa thay đổi, WFZ nói, thì tự thân nó đã thay đổi từ trong nền tảng” (*Tất dĩ tạm vi thôi di, nhi vị biến giả dĩ táo biến kì cố - y*). Nếu trong trường hợp quẻ *Hàm* (chỉ sự tích cực) như đã nói trước đây, sự thay đổi chỉ hiện rõ khi kết thúc nội quái, ở hào tam, thì sự thay đổi này sẽ được thực hiện qua toàn bộ quẻ: cho nên “vị trí của hào sơ và hào nhị lúc ấy đã phát triển” bằng “sự đoạn tuyệt”, ở cấp độ hào tam, cuối cùng có thể được hoàn tất. Trong trường hợp quẻ *Hàm*, chỉ sự tích cực, hai hào đầu

truyền bá từ bộ phận này sang bộ phận khác, sự khuyến khích được sinh ra; tại đây, chúng mở ra từng bước con đường biến đổi của tương lai. Bởi vì điều đó sẽ diễn ra không quá nhanh mà cũng không quá chậm. Hào sơ là “vững chắc” tại một vị trí, vững chắc” (tương tự như *dương* ở vào vị trí số *lẻ* (*ngẫu*)), và hơn thế, được giấu kín dưới nền của quẻ, nó không nhất thiết phải nghiêng về sự giảm. Vì thế có sự cảnh báo này : “ngay khi đã kết thúc, phải nhanh chóng đi ra”, cái đó sẽ giúp tránh ngay được nguy cơ “sa lầy” của *dương*. Hào nhị, trái lại, là “vững chắc” trong vị trí “yếu ớt”, ít được đảm bảo hơn và có thể đưa đến sự gia nhập rất vội vã hướng về sự giảm (vốn thân cận, tại hào tam). Cho nên, như đã biết, sự giảm chỉ cần đưa đến đối với những gì là “dư thừa”, không dẫn tới nguy hiểm khi thiết lập một nền tảng chắc chắn từ vị trí này ở trung tâm bởi hào nhị. Từ đó có thêm sự cảnh báo mới: “không cần xê dịch (“Nguyên văn tiếng Hán: *vãng lận*, nghĩa là: *viễn du là hung-ND*); “không giảm không tăng”. Bởi vậy, WFZ kết luận, “bằng cách kích thích kẻ này” và “kiềm chế kẻ khác” “sẽ có được “con đường dẫn tới sự điều chỉnh” (*nhất tắc kì vãng, nhất tắc chỉ kì chinh, tải thành chi đạo dã -z*).

Hào từ nói về hào tam giải thích hiện tượng của sự giảm đưa tới cấp độ mới: “*Tam nhân hành tắc tổn nhất nhân, nhất nhân hành tắc kì hữu*. Nghĩa là: *Ba người cùng đi với nhau, sẽ mất một còn hai; nếu chỉ đi một mình, thì sẽ có thêm bạn*”. Hào tam, như ta biết, đánh dấu sự kết thúc của nội quái: ở giai đoạn này cực điểm đã tới và ba người tương ứng với ba vạch dương này, cùng nhau

tiến lên, một “người nhất thiết” phải bị bãi đi. Bởi vì “không có lí gì, WFZ nói, để giảm đi tất cả” (mở rộng ra, với cả ba hào phải rút đi) nhưng nó không còn con đường khả thi để không tránh khỏi bị giảm thiểu”. Muốn bảo tồn được trong ý nghĩa đó, với một lần đạt tới cực đại, sẽ không có lối thoát. Đồng thời, hào tam này gắn liền với giai đoạn sung mãn nhất (giai đoạn của dương), và trở thành âm không còn là lẻ loi: tiếp tục tiến lên phía trước, nó gặp : bạn bè: từ hai hào âm khác (hào tứ và hào ngũ) đến tiếp liền sau đó. Bởi vậy, cái bị cắt xén này không tạo ra mất mát mà sinh ra một sự tương hỗ khác - là bước bắt đầu của một sự liên kết mới: trong thực tế, khi liên kết với hai hào âm khác ở bên trên nó, hào tam này khi trở thành âm sẽ tạo ra cùng với các hào kia một quẻ đơn biểu thị đất $\equiv \equiv$ và quẻ này tương tự, bằng cách đó, được vây quanh từng phần và bởi một hào dương khác (trời: tại vị trí 1, 2 và 6 của quẻ $\equiv \equiv \equiv$). Đất ở giữa, trời ở xung quanh : như vậy tạo thành “vị thế “ của tiến trình vĩ đại của hiện thực (tương tự như đã thấy trước đó khi đề cập đến ngoại quái và nội quái - “Sơn” và “Thủy” - nguyên tắc tạo sinh “phong cảnh”. Xa hơn với khởi nguồn hỗn độn, sự giảm thiểu đã tạo ra một sự thoả đáng (mới) : bởi vậy nó biểu hiện qua duy nhất bản thân nó khả năng của sự phát triển.

Cho nên, về mặt logic, phải dựa vào ba hào này của ngoại quái rút ra sự hiệu quả của sự giảm thiểu tự nguyện. Ngay cả nếu sự giảm thiểu này chỉ mở ra bằng sự gia tăng cấp độ khi hào lục trở thành *dương*, nó được hưởng khi đó, bằng cách đón trước hai hào trước đó. Nếu

không có sự giảm thiểu mang tính bù trừ ở hào tam, WFZ nói, thì mối quan hệ giữa âm và dương sẽ trở thành đối nghịch và hào tứ, là biên giới giữa hai quẻ đơn, sẽ phải chấp nhận va chạm để đưa tới kết cục không tránh khỏi (“dương bị chối bỏ khi đó bởi âm, “ âm vượt lên dương”: từ sự đối nghịch này cho thấy rõ ngay từ sau nó, hào tứ trở thành hào đầu phải trả giá). “Giảm bớt thiệt hại”, hào tứ chỉ rõ, có nghĩa là sự giảm thiểu được mở ra ở hào tam “giảm bớt” “thiệt hại” mà hào tứ phải chịu: như vậy trước khi chuyển thành “tăng thêm”, sự giảm là chân thực. Tương tự như vậy ở hào ngũ : khi hào lục trở thành dương “dừng” “sự tiêu tan” lại, với nó, ba hào âm được tạo thành chuỗi ở phần cao nhất (bên ngoài) của quẻ, chỉ có thể củng cố thêm vị trí chủ đạo của hào ngũ ngay cả khi nó không phải trực tiếp trong quan hệ đồng hành với hào tam vốn đang là đối tượng của sự giảm bớt (từ đó mà có câu “Có thể là ...” mà lời hào từ đưa ra cách thể hiện sự thoả mãn này trong tự nhiên - qua “những con rùa” - mà nó nhận được). Cuối cùng, hào lục, từ âm chuyển sang dương, hoàn thành triệt để việc chuyển đổi của “sự giảm thiểu” ngược lại với nó. Lời hào từ là : *“Phát tồn ích chi trình cát* . Nghĩa là: *không có sự giảm thiểu nào nhưng người ta lại nhận được sự tăng trưởng*” (hình thức diễn đạt này có thể được hiểu, WFZ nói, khác biệt với hào nhị). Cũng như âm không thể giảm thì nó hẳn nhiên là tăng, cho nên hào này *“không có lỗi”*; từ khi đó có sự tăng trưởng, có sự “tiện lợi” để “tiến lên phía trước”. Hình ảnh cuối cùng được mang lại một cách khá thú vị khi giải thích về sự giảm trên trường chính trị: *“đắc thân vô gia”*.

Trên thang bậc của quẻ kép cũng như trong bậc thang xã hội, quân vương là ở trên cùng (ở hào lục), ở dưới cùng (ở đây tương ứng với hào tam): sự giảm được mở ra từ bên dưới để phục vụ cho bên trên được minh hoạ bằng “tôi tớ” đang “quên đi nhà mình” (hai hào *duyang* khác ở dưới hào tam) “để lo lắng cho vương triều”...

Hình ảnh cuối cùng này, nếu ta đọc nó từ đầu, sẽ bao hàm một sự tận tâm (từ phía mà sự giảm thiểu được rút ra, ta cũng có thể nhìn thấy ở đây tình cảm của sự hi sinh. Cuối cùng bằng hình ảnh ngấm hiểu, được thoát ra đúng lúc trước khi hào từ kết thúc, một sự dao động khi ấy vốn không đòi hỏi - rất cá nhân, rất tình cảm ? Và nó có thể tạo ra nghi ngờ, khi trở lại vấn đề, từ những gì mà mọi phân tích trước đây đã nhắm tới, cùng với chừng ấy sự nhấn mạnh để chứng minh: rằng sự giảm thiểu không phải là bi thảm? Nhưng quan điểm này cho thấy, như lời hào từ khẳng định, về mối quan hệ tôn ti và nó thoát khỏi mọi sự lo âu : “Sự giảm bớt” là bất rã triệt để - ngay cả trên mọi quan hệ nhân văn - trong triển vọng của toàn bộ tiến trình.

V. Con đường của sự tăng trưởng và sự phát triển tự nhiên (quẻ Ích - quẻ 42)

Ta đã thấy rất rõ vì sao sự giảm thiểu đạt kết quả khi tương tác với đối lập của nó dường như không còn gì đáng kể để học thêm từ quẻ tiếp theo, quẻ *Phong lôi Ích*, biểu trưng cho “sự tăng trưởng” (quẻ 42). Đồng thời, khi nó đảo ngược lại với chúng, thì nó lại có vẻ giống nhau.

Nó là đảo ngược của quẻ kép trước đó xét từ quan điểm cấu trúc: tương tự nó là hợp lí bởi sự giảm thiểu chỉ có thể được quan niệm xuất phát từ trạng thái sung mãn và tiếp nhận từ quẻ *Thái*, biểu tượng sự phồn vinh, nó cũng hợp lí bởi sự tăng trưởng chỉ có thể được quan niệm nếu xuất phát từ trạng thái thiếu hụt và tiếp nhận từ quẻ *Bĩ*, biểu thị sự suy thoái; và khi mà sự chuyển hoá dẫn đến, trong trường hợp quẻ *Tốn*, chỉ sự giảm thiểu, từ hai hào cao nhất của hai quẻ đơn, cùng kiểu hoán vị dẫn tới *Ích*, chỉ sự tăng trưởng, bắt đầu từ hai hào ở dưới . Đồng thời, ý nghĩa của quẻ thứ hai này chỉ lấy lại và kéo dài ý nghĩa của quẻ trước đó. Như vậy, hình thức mà Thoán từ sử dụng đề cập đến quẻ *Tốn*, chỉ sự giảm thiểu, và đã được dẫn ra ở hào cuối cùng phục vụ cho sự dẫn dắt tới quẻ này:” có lợi để đi lên phía trước”. Đất, *âm*, luôn luôn nằm giữa quẻ, như đã thấy (chỉ cần xê xích một hào), và trời, ở xung quanh: con đường tăng trưởng phản ánh tính chất hợp pháp của nó và từ quẻ này tới quẻ kia, đều mang tính xác thực mà ta thấy khi được dẫn dắt.

Do đó, giữa “giảm” và “tăng” rõ ràng chỉ có một sự khác biệt về triển vọng. Tương tự WFZ bắt đầu bằng việc ghi nhận (trang 348), quẻ này và quẻ kia đều dựa vào một cách giống nhau từ sự giảm thiểu của *dương* và từ sự tăng trưởng của *âm*. Nhưng sự tăng trưởng đến từ việc đổi chỗ của hào *dương*, trong trường hợp này, lợi dụng nội quái (*âm*) để phục vụ cho cái nhìn toàn cục về quẻ: bởi vậy, trong trường hợp này, triển vọng tăng trưởng của *âm* cần được giữ lại. Cho nên, từ sự đúng đắn của nguyên tắc này, WFZ thêm vào một điểm nữa, chính xác hơn, cái dẫn tới

sự quay đảo thú vị. Trong trường hợp quẻ *Tốn*, chỉ sự giảm, hào *duyang* này đến tăng cường để bước từ vị trí số 3 lên vị trí số 6, và bằng cách đó đạt tới đỉnh cao của quẻ, từ một hào “xuất phát” (“được gửi từ bên kia vị trí cực điểm”, hào ngũ, và sẵn sàng bị bài xuất); trái lại, hào *duyang* này trong trường hợp quẻ *Ích*, chỉ sự tăng trưởng, đi từ vị trí số 4 xuống vị trí số 1, bằng cách đó ghi danh vào điểm xuất phát của quẻ, một hào “được sinh ra”: con đường của *duyang*, WFZ kết luận, được thiết lập từ cơ sở và “sẽ lớn dần lên”; vì thế, “cùng lúc với sự tăng trưởng của *âm* là sự tăng trưởng của *duyang*”.

Trong trường hợp này, điều đó có ý nghĩa là sự giảm thiểu của *duyang* không chỉ cổ vũ cho *âm* khi đến tăng cường cho nó mà cổ vũ cho chính bản thân *duyang* bởi vì nó đã đặt hào *duyang* này vào vị trí của tương lai: tôi tự hỏi xem có thể đẩy xa hơn ý tưởng về tính chân thực của sự giảm thiểu này được không. Bởi vì sự đảo lộn của một ý tưởng tương tự về sự giảm thiểu, dẫn tới sự huỷ diệt của nó, đối với tôi dường như đã đến giới hạn tột cùng của nó tại đây mà không có một khả thể nào dư giả hay bất ngờ (dư giả từ giảm thiểu, và bất ngờ từ tăng trưởng): đây là cái quyết định, trong thực tế, mà ta rút ra từ sự hợp lí chung nhất của sự *bù trừ* (bù trừ trong quan hệ với cái khác, trong ý đồ đạo đức về sự tận tụy; nhưng ta có thể hình dung một sự bù trừ như vậy trong quan hệ với chính nó, trong một thế giới khác, theo một triển vọng tôn giáo; so sánh lời dạy của Phúc âm theo đó những cái cuối cùng sẽ là những cái đầu tiên). Ở đây, hiệu quả của sự giảm thiểu không còn tiếp nhận một kết quả thay đổi hay sửa

chữa mà trở thành *cái nội tại của chính sự giảm thiểu ấy*. Và cũng từ sự tiện lợi này - tôi dự tính thêm vào; như thường xuyên xảy ra ở Trung Hoa, - không phải là sự thần bí mà là chiến lược, nó không tạo ra một bình diện khác (tương tự như “thế giới bên kia”) mà đưa ra, bằng cách trực tiếp, một tình huống (so sánh các vị trí tương ứng trong quẻ lục hào). Cho nên, không một cấu trúc giả định nào được gọi ra (công lí thần thánh hay thiên đường), không một sự cầu xin nào không còn mang tính nghịch lí; đây là vai trò biệt lập của hình thái mà tiện ích đã được xác lập bằng cách dó vào vị trí khởi nguyên và được đặt vào quá trình diễn tiến. Tương tự, quẻ mới này, quẻ *Ích*, chỉ sự tăng trưởng, chỉ còn giản đơn là một sự lặp lại của quẻ trước đó, nhưng khi nắm bắt mối quan hệ này, nó sẽ mở ra; và từ sự làm sâu sắc tiện ích vốn có bằng sự giảm thiểu, quan điểm về sự tăng trưởng có thể phục vụ cho một triển vọng duy nhất đối với toàn bộ quá trình.

Một cách khác để xem xét toàn bộ tính chân thực của quẻ là cách so sánh với quẻ *Hàm*, chỉ sự tích cực (quẻ 31) bởi vì cả hai quẻ đều tiếp nhận từ quẻ *Bĩ*, chỉ sự tàn tạ, và nhìn nhận sự phát triển bắt đầu từ quẻ này để “làm tiêu tan” sự “ngưng trệ” mà từ đó nó đạt tới. Còn trong trường hợp quẻ *Hàm* (chỉ sự tích cực), sự chuyển hoá khi thực hiện trên bề mặt của hai quẻ đơn, có nguy cơ đưa tới sự khuyến khích giả tạo và trở thành không đáng tin cậy, sự chuyển hoá được thực hiện trong trường hợp này phù hợp với “sự quay lại điểm xuất phát” (hào sơ) tạo ra cơ sở cho sự tăng trưởng. Như ta đã thấy, trên bình diện chính

trị, sự tăng cường này của cơ sở tương thích, trong triển vọng ngược lại với cái mà nó thu nạp, với sự tiết kiệm thực tiễn mà quân vương cho phép để làm giàu cho các chư hầu (từ đó đi ra, theo lời hào tử, môtip của “niềm vui bất tận” của nhân dân). Bởi vì, sự hợp lí này được gặp trước tiên trong trật tự của tự nhiên: “bông hoa, WFZ nói, trở lại cội nguồn bằng cách tạo ra quả”; ta gặp sự hợp lí này, theo cách tương đồng, trong cùng một nền văn hoá : như vậy, khi mà “hình thức quay lại nguồn gốc đơn giản để tạo ra sự vững chắc cho nền tảng” (“bông hoa”, “hình thức” gửi tới ngoại quái (bên ngoài) và “quả”, “nền tảng” ở nội quái). Cuối cùng, logic này, từ quan điểm chung nhất, cho phép bắt nguồn từ hiện thực nhờ sự lớn mạnh này từ cơ sở của *đương*, Thiên “gặp” Địa lần nữa (khi đó với quả *Bĩ*, chỉ sự tàn lụi, chúng bị tách rời cái nọ khỏi cái kia) và lan truyền trong nó một ảnh hưởng; còn *âm*, từ phía nó, khi tiến lên vị trí số 4, “chuyển tải *đương* theo nó” và sinh ra các sinh thể. Sự phối thuộc (lại) bắt đầu và hơn thế, lần này, *lại xuất phát từ nền tảng*: logic của thăng, của sự “thông tin” giữa các cực, không còn được xác lập “theo cách tự nhiên” (so sánh WFZ, trang 349) như trong trường hợp của sự tích cực, mà được phép hướng về tương lai, được đảm bảo bởi một sự phát triển đầy đủ.

Giá trị của quả là ở chỗ, sẽ luôn luôn được dùng để thể hiện những gì khó khăn nhất khi bao viên một cách chính xác: các hiện tượng lớn mạnh *mang tính tự nhiên* và phát triển. Bởi vì cũng như sự giảm thiểu được thể hiện trong sự thực hiện mãi mãi (cho phép phát triển tiếp

diễn), con đường tăng trưởng được miêu tả là “đi kèm trong mọi thời điểm” (*phân ích chi đạo, dữ thời giai hành - a'*). Người ta nhấn mạnh thêm tính ưu trội về tính chất cấp tiến của nó : sự tăng trưởng được so sánh với “con đường của gỗ” cho phép “vượt qua những dòng sông lớn” (tiến theo dọc bờ, con thuyền có thể tiến lên từng ngày, WFZ bình luận, trang 349, và “không còn có khoảng cách nào mà nó không tới được”). Đặc biệt, sự mở rộng này “không có chỗ riêng biệt nào” (*ích vô phương - b'*), Thoán từ cho biết: hiện tượng này vừa tiếp tục vừa tiêu tán khắp trong khi thực hiện và tại mọi thời điểm. Bằng cách đó ta đạt tới ngay được một trong những đề xuất quan trọng của *Điển thư về sự chuyển hoá*. Bởi vì, tư tưởng mà vì nó mở ra *một cách tiến triển* đồng thời trên mọi điểm sự tăng trưởng không bị *định vị hoá*, ít tách rời hơn, giải thích rõ về vấn đề này - vốn là vấn đề cốt lõi : chuẩn mực nào (trong trật tự tự nhiên) tương đồng với sự chuyển hóa này, bởi vì nó hiện diện khắp nơi, và luôn luôn tiếp diễn, *phải chăng không bao giờ hiện rõ khi hoạt động* và chỉ được hiện rõ khi xong xuôi trong kết quả? Nói tóm lại, đây là kích thước *không nhìn thấy*, cùng lúc với *tính hiệu quả* tuyệt vời, vốn gắn liền với mọi quá trình (so sánh với Thần - *Shen*), *Hệ từ truyện - A, §4 - Thần vô phương - c'*)? Bởi vì, một mặt sự lớn mạnh tự nhiên đặt ra một cách công khai mọi kết quả cho ta, bởi chính nó đưa ta đi từ, WFZ nói (trang 349), một mầm cây tới cái cây, một quả trứng tới một con cá ông, nhưng đồng thời nó cũng là chủ thể của sự tăng trưởng này mà “không phải tính toán gì tới nó” và “những cái khác,

ngoài nó, không còn tiếp nhận nó nữa”. Sự tăng trưởng này là sự phát triển “âm thầm”, WFZ kết luận; còn sự chuyển hoá không ngừng lớn lên, vĩnh viễn, bởi nó thực hiện theo cách không cảm nhận được.

Như vậy, một cách nhìn khác về “tự nhiên” được mở ra. Trong quan niệm của Hi Lạp, tự nhiên là “tài hoa” (mechanôusa) khi tìm cách rút ra một cách tốt nhất từng phần các điều kiện : nếu ngôi nhà là sản phẩm của một thế hệ tự nhiên, Arixtôt nói (*Vật lí học, II, 8*), thế hệ của ông đã thực hiện theo cách nghệ thuật, có nghĩa là bằng các phương tiện tương đương; và trong quan hệ qua lại, “nếu nghệ thuật đóng tàu thuyền là từ gỗ thì nó phải cư xử như tự nhiên”. Cái *phusis* của Arixtôt không phải chỉ là mang tính mục đích mà nó căn bản mang *tính kĩ thuật* (khi luôn luôn tiếp nhận từ đầu “hình thức” để thực hiện), cách thức của nó do vậy, là hành động (của con người), ngay cả khi nếu nó thực hiện khi đó không phải “từ bên ngoài” mà “tự trong bản thân” của cùng một chủ thể. Trong nghĩa ngược lại, tư duy Trung Hoa về sự chuyển hoá giới thiệu các hiện tượng của cùng thế hệ và của sự tăng trưởng như là những quá trình thuần túy; kiểu thức được ngầm hiểu do vậy không phải là kiểu thức hoạt động kĩ thuật mà là một *sự tích cực gây ảnh hưởng*. Để thuyết phục, cũng đủ khi xem xét thêm lần nữa quẻ này: ở phía dưới, quẻ *Chấn* ≡≡ (biểu tượng của “sấm”) thể hiện sự chấn động đầu tiên phát động quá trình sau đó, ở phía trên, quẻ *Tốn* ≡≡≡ (biểu tượng của “gió”) cũng tương tự như “gỗ”) thể hiện sự lan truyền khắp nơi, tiếp tục bởi sự chấn động ấy. Sự mở rộng bao hàm đồng

thời với việc không nhìn thấy mà tại đây kết quả là “hài hoà”. Điều này Thoán từ gọi là “con đường của gỗ”, nó là *buớc đi* không cảm nhận được, đồng thời cũng không toả sáng nhưng tạo giá trị về tính hiệu quả bất tận của sự *không liên tục*, của sự phân rời, đối lập với sự cứng nhắc của hành động, luôn luôn đúng thời gian, vừa li kì vừa bị giới hạn. “Con đường của gỗ” này không phải là con đường của logic của nhà tổ chức, của một “tư tưởng” sáng tạo (mang tính xây dựng) mà là một sự thông tin trải rộng, tăng tiến, từ một dao động đầu tiên.

Ta thử hình dung thêm các giá trị tượng trưng của hai quẻ đơn này để thấy được vì sao cách nhìn từ sự *phát triển tự nhiên* lại tác động tới *biên diện đạo đức* (so sánh với lời hào từ của quẻ, WFZ, trang 349 - 750). Ở giai đoạn quẻ *Bĩ* chỉ sự ngưng trệ, WFZ gọi lại, *âm* ở dạng đông cứng ở cơ sở và ở vị trí đi lên trên cao; cho nên trong quẻ *Ích*, chỉ sự tăng trưởng, *duyang* trở thành điểm xuất phát (từ vị trí đầu tiên) nhằm khởi động *âm* và khắc phục sự bất động quá lớn của nó : khi ấy nó sẽ đạt đến cùng với “sấm” (so sánh nội quái khởi đầu: *Chấn*) để giúp đỡ tính trở ì này. Tương tự, ở giai đoạn quẻ *Bĩ*, chỉ sự ngưng đọng, *âm* được chuyển sang vị trí số 4 (tức hào tứ-ND) để tạo ra tính chủ động của *duyang* và toả sáng ; tương tự “ gió” sẽ đến (so sánh ngoại quái ở đó xuất hiện : *Tốn*) để lan toả và “ dẫn dắt sự hài hoà”. Bởi thế ta nhớ tới giai đoạn quẻ *Tốn*, chỉ sự giảm thiểu, hào từ cho ta tham dự vào “ sự giảm thiểu” mọi “điều thái quá của cảm xúc của chúng ta” (kìm nén sự giận dữ, ức chế các ý muốn) nhằm tạo ra sự cân bằng; trong khuôn khổ quẻ

này, ta được mời tham gia “mở rộng” sự tích cực tự nhiên hướng thiện của ta: nhờ “giúp đỡ”, để tạo ra tích cực (so sánh: quẻ *Chấn*) và “mở rộng một cách hài hoà” (so sánh quẻ *Tốn*). Một lần nữa ta kiểm tra được vì sao quẻ *Ich*, chỉ sự tăng trưởng, lại liên với quẻ *Tốn*, chỉ sự giảm thiểu và chứng minh tính xác thực của nó: trong khi sự giảm thiểu *sửa chữa* (các khuynh hướng tiêu cực), sự tăng trưởng *phát triển tính tự nhiên* của chúng ta.

Tương tự sẽ đạt tới cấp độ các hào từ đưa ra, triển vọng xác thực khởi đầu từ quẻ *Tốn*, chỉ sự giảm thiểu, ở đây không chỉ là sự lấy lại mà là được tăng cường. Với hào sơ khi tiếp nhận sự tăng trưởng của *dương* (đi xuống, như ta biết, từ vị trí số bốn (hào tứ) xuống vị trí số 1 (hào sơ)), ảnh hưởng của Thiên được mở ra (thêm lần nữa) qua đất, sự thông tin được xác lập từ cơ sở, và tương lai sẽ là thăng: từ “sự quyến rũ lớn lao” được ghi nhận (cũng còn cần tới khả năng bao gộp tình huống khởi đầu này và khi đó sức mạnh hãy còn bị rút gọn (ở hào sơ), sẵn sàng theo đuổi con đường này, được chỉ ra từ cái nhìn của người tư vấn). Vì nó rút ra tiện ích từ sự tăng cường bởi *dương* được hoàn thành tới cực điểm, hào nhị khi ấy là hoàn toàn hợp với cách giải thích giống như hình thức thoả mãn ở hào ngũ của quẻ *Tốn*, chỉ sự giảm bớt (vốn nằm cùng trong tình huống tương đồng; hào cuối cùng này khi khai thác tiện ích từ sự tăng cường, ở cực đại, của hào lục), nhưng nó hãy còn là “cát”, WFZ chỉ rõ, hơn hào ngũ : bởi vì nó là *âm* nằm ở vị trí *âm* (khi mà hào khác là *âm* thì lại nằm ở vị trí *dương*), tính chất “cát” của nó hưởng lợi, nhờ sự thoả đáng này, từ một sự xác lập được

đảm bảo, hơn thế, cũng như, khi mà *âm* hóa thân thành đạo đức phụ thuộc được ưng thuận, nó không thêm vào sự tiện lợi này mà là lại tạo ra sự tôn phục cho “Thiên” (so sánh hào ngũ) vốn chấp nhận nó để “mang lại sự thuận lợi nhiều hơn nữa cho vị trí “của nó”. Hào tam và hào tứ, rốt cuộc, tạo ra kịch bản giữa chúng về sự tăng trưởng: hào tam tạo ra tình trạng “bất hạnh” phải chịu đựng (thiên tai, chiến tranh, chết chóc, theo cách hiểu của WFZ) và, nhân danh các hào *âm* vốn bao quanh nó và tạo ra “sự tin cậy” cho nó, dẫn tới sự tăng trưởng của “chư hầu” (hào tứ): ta hiểu rằng “khi đòi hỏi một sự tăng trưởng như vậy” là hoàn toàn không “đúng đắn”!... Nhưng điều xảy ra ở đây tuân thủ các hình thức (kẻ yếu sách bị trừng trị bởi “biểu hiệu” từ trọng trách của nó; tại đó nó “không có lỗi”) và “chư hầu” ở hào tứ; “phải dọn đi” ngay lúc ấy để trả lời cho sự đòi hỏi này, nhằm để giúp đỡ cho hào sơ. Cho nên, nếu nó cũng hành động một cách tự chủ, điều đó tương thích với “khát vọng” của nó : *duong*, WFZ giải thích, không có một lí do nào, cho dù chỉ là thời điểm, để không “tự lan truyền” (theo quan điểm làm cho linh hoạt lên): khi mà nó không thực hiện, khi đó *âm* ngăn cản nó và nó không thể tạo sức mạnh cho cái khác nhằm tận dụng ảnh hưởng thuận lợi nhất bao quanh nó. Mạo hiểm cắt đứt (ra khỏi sự đối cực) là, như ta đã hơn một lần xem xét, từ chỉ một bình diện: giữa *âm* và *duong*, mọi thiệt hại sẽ không được sẻ chia.

Hào từ dành cho hào ngũ, theo cách hiểu của WFZ (trang 352) thể hiện mối quan tâm đặc biệt theo quan điểm tư tưởng. Bởi vì nó soi sáng tư tưởng của giới quan

chức Trung Hoa, từ trời đất cho tới con người. Nếu như “chư hầu”, ở hào tứ, đồng ý ngay lúc ấy, khi đổi chỗ, theo yêu cầu tăng trưởng của *âm* (và không phải từ quân vương, ở hào ngũ, cần tới để “đòi hỏi” chư hầu), là vì nó đang trong quan hệ “thân tín” với hào cuối cùng này, đứng ngay trên nó, và sẽ chia chân thành “sự nhiệt tình” của nó trước thiên hạ; nhưng chính nó cố sức (và “giảm thiểu” khi tăng cường cho *âm* ở cơ sở), nhưng công trạng sẽ đến một cách xứng đáng với quân vương (hào ngũ). Bởi thế, vì sao các quan chức sẽ làm thay cho quân vương. Điều này được kiểm nghiệm từ bình diện vũ trụ: đây là những mùa yếu ớt được trải ra bởi ảnh hưởng từ Thiên; cho nên, WFZ ghi nhận, công lao không phải đến do các mùa mà đến hiển nhiên từ Thiên .

Với hào ngũ, sự tăng trưởng hãy còn mơ hồ. tương tự như Thiên, như quân vương, nó thể hiện, ở cực điểm của quẻ (nhưng tất cả đều phụ thuộc vào nó, ta ghi nhận điều này, về *tính toàn vẹn của sự vận hành của hiện thực*), nguồn gốc của tất cả sự chân thực (và với nó, từ hào nhị, trong quan hệ “tương thích” sẽ mang lại sự trọng vọng). Như vậy, đi qua hào này, con đường tăng trưởng bị chặn lại, và bởi vậy hào lục, ở cực điểm của quẻ, nằm ở dạng bị cắt rời hoàn toàn với các hào trước đó. Đồng thời, nó cung cấp, từ cái tiếp nhận trước đó, một sự kiểm tra ngược lại (*a contrario*). Chân dung của nó là chân dung của một người thống trị xấu xa. Tương tự khi nó bị ngăn cản trong vị trí cao nhất của nó (năng lực điển hình của hào lục, toàn bộ phần cao nhất của quẻ) và không hạ cố để “tăng trưởng” cho người khác, người khác “cũng

không tăng trưởng cho nó nữa” và cũng có thể dẫn tới “tấn công” nó. Trong thực tế, bởi vì nó từ chối cai trị bằng nhân từ hào hiệp (theo cách của Khổng Tử), nó chỉ có thể dựa vào chính nó và dự tính dẫn dắt người khác tới đích tâm lí (khi “định giá tình cảm này”) và bằng “thủ đoạn chính trị” xảo quyệt (theo kiểu pháp gia). Cho nên, “tính hay thay đổi” mà với nó khi ấy nó thấy cần thiết phải giảm lại), bởi nó tiến triển tuỳ thích theo quyền lợi riêng chỉ có thể khơi dậy sự ghê tởm của người khác : nó “tự cắt rời nó khỏi Thiên” và quyền lực của nó bị lên án.

Hào cuối cùng cho phép đồng nhất với nơi mà cái ác xuất hiện : “tự vệ bằng cách ghen tỵ”, bởi sự thoả mãn đối mặt với nó (và “sự ngạo mạn” đối mặt với những người khác), ở vị trí để tiến hành “tăng trưởng” cho mọi người (*kiểu lặn nhi vô ích vật chi tâm - d’*). Bởi thế đây là năng lực và không còn là sự giảm thiểu, vốn đối lập với sự tăng trưởng (sự giảm thiểu trái lại), như đã thấy khá rõ, là điều kiện của nó). Cho nên, với một năng lực như vậy, được đặc trưng hoá bằng hào lực của quẻ *Ích*, không phải được gọi ra, được ghi nhận trong kết luận của WFZ (trang 353), năng lực của hào sơ trong quẻ *Tổn*, sự giảm thiểu, mà khi đó nó chỉ được phác hoạ, ở cơ sở của quẻ, và chấp nhận được với “sự cổ vũ” trong khi mà, trong trường hợp quẻ này, nó “vẫn khăng khăng giữ” - bởi vì , nó đang nằm ở vị trí cao nhất - và hoàn toàn “hung”). Như vậy, cái vòng đã bị khoá lại. Cái ác bị chối bỏ ngay trên bờ và không biết kiên trì: nó gọi ra hoặc là phải sửa lỗi (ở hào sơ đầu tiên của các quẻ này), hoặc là phải bỏ chạy (ở hào cuối cùng như là hào của “kẻ phải ra đi”).

Giữa các trường hợp đối cực, hứa hẹn sẽ biến mất, con đường là tự do và sự tiến bộ được đảm bảo.

VI. Sự “hoàn thành” (mang tính chất thời điểm) và sự biến vị của khuynh hướng (quẻ Thủy hoả kí tế - quẻ 63)

Hai quẻ “giảm” và “tăng” mà ta đã thấy giữ vị trí then chốt trong phần hai của cuốn sách (như vị trí 11 và 12 của phần thứ hai), tương tự như vị trí của các quẻ về “thăng” và “giáng” trong phần đầu cho phép đưa ra ánh sáng logic chủ trì toàn bộ quá trình suy tư này: khi đó các quẻ thăng và giáng xác lập cố định về các giai đoạn đối lập của tiến trình, theo đó nó ở chế độ cao nhất hoặc thấp nhất của nó chế độ của “giảm bớt” hay “tăng trưởng” gợi ra, từ sự gặp gỡ bắt đầu từ các đối cực, con đường hợp pháp của sự diễn tiến của nó. Cho nên, chúng tự cắt rời cái nọ khỏi cái kia và tự kéo dài - ngay chỗ đối lập nhau. Còn lại sự chuyển hoá được diễn ra không chỉ từ hai hào cao nhất và thấp nhất của hai quẻ đơn mở đầu từ các hào trung gian. Hoặc giả sự hoán vị này được mở ra từ quẻ *Thái*, chỉ sự thăng, và khi ấy ta thu được quẻ 63, quẻ *Thủy hoả kí tế*, chỉ sự “hoàn thành” ☵☲ : sự “vượt qua” đã chạm tới đích; hoặc nó được mở ra từ quẻ *Bĩ*, chỉ sự tàn tạ, và ta thu được quẻ 64, quẻ *Thủy hoả vị tế* với ý nghĩa ngược lại, chưa “hoàn thành” ☲☵ : và “sự đi qua” lại mở ra trước mắt chúng ta. Người ta biết rằng hai quẻ này là hai quẻ cuối cùng của cuốn sách. Vấn đề được đặt ra khi ấy : vì sao cuốn *Điển thư* lại nhìn ra được sự kết thúc của tiến trình hiện thực, nghĩa là về khả thể hoặc bất khả thể, của mọi cái “hoàn thành” ?

Trong thực tế, tất cả đều đưa đến chỗ tin tưởng, ngay từ đầu, bằng quẻ 63, *kí tế*, sự “hoàn thành” là hoàn toàn đạt được. Quả vậy, ta trở lại với quẻ này : các hào đều nằm đúng vị trí của nó (các hào *đương* 1 - 3 - 5 ở vị trí số lẻ, các hào *âm* 2 - 4 - 6 ở vị trí số chẵn), sự cân bằng giữa hai trung tâm được chia đều (cái đầu là *âm*, cái thứ hai là *đương*) và tất cả mọi hào đều có mỗi một kẻ đồng hành với thể thức khác biệt, trong quẻ đơn khác, với cái mà nó đồng thuận (hào sơ *đương* cùng với hào tứ *âm* , hào nhị *âm* với hào ngũ *đương*, hào tam *đương* với hào lục *âm*). Tất cả mọi ghi nhận có thể về sự thoả đáng tìm được ở đây sự thống nhất và sự xác lập quẻ *đương* như hoàn toàn được đảm bảo. Hơn nữa, mỗi một hào được tiếp nối từ sự đối lập của nó, sự đối lập cho phép nghĩ tới sự chuyển dời mang tính điều chỉnh của sự vận hành lớn lao của các sự vật (theo hình thức nổi tiếng của *Hệ từ* - A, §5: nhất *âm* nhất *đương* - đó là con đường ; là Đạo (*nhất âm nhất dương chi vi đạo* - c’); so sánh. infra. chương 7 , §3) tìm được trong trường hợp của quẻ này, nó không thể ẩn thân tốt hơn được nữa. Như vậy khi bị buộc phải tư vấn : quẻ này có cần thiết để phục vụ cho kiểu thức của tiến trình vận hành và bằng con đường hiệu quả, nó có trở nên bất đồng trong sự hoàn thiện của nó không ?

Nhưng trước hết nên có sự tách biệt giữa hai quan điểm này, WFZ ghi nhận như vậy (trang 490 - 491). Một mặt quan điểm hoá thân vào hai quẻ đầu và tạo thành triển vọng tổng thể của quá trình: với chúng duy nhất, chúng xác lập hai tác tố bền vững của hiện thực (sáu hào

âm + sáu hào dương) mà qua sự phối kết của chúng, không ngừng bắt nguồn sự tiến triển (và không có cái gì nằm ngoài sự phối kết này; WFZ nhấn mạnh). Mặt khác, quan điểm thể hiện 62 quẻ khác tương ứng với các cơ hội - tình huống, tiếp nhận một “cuộc gặp gỡ bất kì” (*thình kì nhiên chi ngộ - f*) giữa âm và dương, và từ đó, tính hợp lí của nó soi chiếu cho ta, bắt đầu từ sự chuyển hoá lẫn nhau của chúng, của các quẻ đối nghịch. Nhưng kích thước tổng thể “không thể thăm dò được” từ tiến trình lớn lao của các sự vật lại không dựa vào bất cứ quẻ nào trong số chúng. Như vậy, sự chuyển dời đều đặn của các hào âm và các hào dương mà hai quẻ cuối cùng mang lại không thể có một quẻ nào mang lại kích thước cần thiết tái hiện được sự chuyển dời lớn lao có khả năng điều chỉnh đang diễn ra trong bản thân thực tại (ở cấp độ của *Shen - Thân - dĩ bất trắc vi thân - g*); điều đó có nghĩa đây không phải là sự sắp xếp có ý thức, sát nhau, hào âm và hào dương, từ đó ta có thể tính đến không phải sự tương hỗ sâu sắc của hiện thực cũng không phải sự đổi mới vĩnh hằng. Nói ngắn gọn, thực tại không tự giới hạn vào kiểu thức cơ giới và khuôn mẫu.

Từ tính chất vô ước này của hai quan điểm, tính biểu trưng của các quẻ đưa ra một sự minh hoạ hoàn hảo. Trong khi đó hai quẻ đầu tiên gửi tới hai cực những hàng số của hiện thực, Thiên và Địa, quẻ của sự hoàn thành, quẻ *Kí tế*, được tạo ra bởi hai quẻ đơn biểu thị “thủy” và “hoả”, *Khảm* ≡ ≡ và *Li* ≡ ≡ ≡ (lửa ở dưới và nước ở trên). Cho nên, từ toàn bộ thực tế, WFZ ghi nhận (trang 491), thủy và hoả là hai đối nghịch (đồng thời chúng giữ

giữa chúng một “sự hợp lí mảnh mai” của sự “xuyên thấm lẫn nhau”, sự xuyên thấm mà ví dụ cho phép là lửa đun sôi nước và tiếp đó, làm chín thực phẩm). Cho nên khi mà hoả ở trên thuỷ, như quả biểu tượng thì nước kết thúc sự bay hơi và hoả kiệt tàn : “thuỷ” và “hoả” là biểu tượng của sự gặp gỡ của sự chuyển hoá thuần tuý và không phải là một quan hệ vĩnh hằng.

Bên kia tính chất biểu trưng của quả, tồn tại một lí lẽ cơ bản theo đó sự “hoàn thành” được thể hiện bởi quả này không tạo ra một sự “hoàn thành” đích thực. Tương tự, trong trường hợp này, mỗi một hào âm được tiếp diễn bằng một hào dương và mỗi hào dương cũng tiếp diễn theo đó một hào âm, “không một khát vọng chủ đạo nào được xác định”, WFZ nói (trang 492) và “không có một con đường nào có thể được tiếp nối liên tục” (*chỉ vô định chủ, đạo vô thích tông - h’*). Trong thực tế, không một tác tố nào đủ sức mang tới một tác tố khác để định hướng ý nghĩa cho tiến trình, và cả hai song song tồn tại từ đó mặt đối mặt, ở mọi cấp độ của quả - với các phần ngang nhau. Vấn đề được đặt ra, do đó, là: tại sao một sự cộng sinh như vậy (của các tác tố đối lập) lại không thuận lợi khi mà nó dường như hóa thân, từ mọi điểm, thành một sự cân bằng hợp lí ? Để trả lời vấn đề này, cần tiếp nhận sự phân biệt cơ bản sau đây : đây là sự cân bằng được rút ra khi nó không còn là cân bằng mang tính điều chỉnh, sự cân bằng đó khi tiếp nhận sự bù trừ không ngừng kích hoạt tiến trình vận hành của thực tại và cho phép, nhờ có khả năng chuyển dời này, đổi mới vĩnh viễn (so sánh cách thể hiện đã dẫn trước đó : “*nhất âm nhất dương chi*

vị đạo”); nhưng đây là sự cân bằng *được ức chế*, và do đó, cũng nhắc, bởi vì mỗi một tác tố, khi tự khẳng định nó, nhanh chóng nhận ra con đường của nó đã bị khoá chặt. Khi đó tất cả chỉ là biện pháp nửa vời, không thể nào bổ sung hoàn thiện được. Tương tự không có một định hướng nào, xuất phát từ đó, có được ưu thế để mở rộng. Chiếc đòn cân bất động ở giữa là sự đối lập với sự trung tâm hoá đích thực, vốn cho phép khai thác thực tại từ ý nghĩa tốt đẹp như những cái khác (và mỗi lần đều đi đến tận cùng) và tái nạp theo cách đó, lần lượt, mỗi một cực trong các cực (như cách thể hiện *hai* trung tâm từ mọi cực)*. Tương tự, không chỉ sự phân chia nửa - nửa, năm mươi - năm mươi, cho thấy hiện thực “không điều khiển được”, bởi thiếu đi sự điều hành (*dĩ tương tạp nhi bất tương trị - i*), mà nó còn dẫn tới “sự cạn kiệt”.

Sự so sánh với các quẻ trước đó là sáng rõ từ cách nhìn này: khi đó quẻ *Thái*, chỉ sự phân thịnh  (từ đó, quẻ này tiếp nhận sự “hoàn thành”), sự phối kết là toàn bộ (ba hào *âm* với ba hào *duyang* : Địa đối diện với Thiên) và do đó mang lại khả năng của thực tại với chế độ cao nhất, từ đây sự phối kết sinh ra thăng được bổ sung hoàn toàn bằng các mảnh (một hào *duyang* được tiếp nối bằng một hào *âm*, một hào *âm* tiếp liền một hào *duyang*, và cứ như thế tiếp tục): do nguyên nhân phân đoạn hệ thống của sự phối kết này, “thăng” tồn tại trong từng

* so sánh suy ra ; chương 1, §4; Tuy chúng ta đánh dấu bằng một cách thể hiện ngắn gọn mà WFZ dường như nói trái lại cách phê bình giả - kết thúc (nhưng có thể bởi vì khi đó sự phản tư chưa được phát triển ; so sánh trang 275).

mẫu và do đó không thể “bảo tồn”. Tương tự, hai quẻ giảm và tăng là xác thực bởi sự định hướng mà chúng nhập thân vào có thể được mở rộng từng phần từng phần một (trong quẻ này và quẻ khác, ba hào của đất được nhóm lại ở trung tâm, và trong quẻ *Ích*, sự “tăng trưởng” bắt đầu từ phía dưới của quẻ để phát triển lên tới hào ngũ). Do vậy, trong trường hợp này, với sự phân mảnh của nó, khuynh hướng (mà nó hoặc là *âm*, hoặc là *đương*) nhanh chóng bị ngắt đoạn: cũng như thế, do nguyên nhân của *sự phong toả bị đông đặc lại của khuynh hướng này*, mà không một “con đường” nào đưa ra được tiếp tục đi theo.

Cho dù sự phối kết bị phân mảnh, cho dù không có con đường nào được mở ra để định hướng phát triển, thì cũng không dẫn tới việc dập tắt quá trình vận hành. Từ việc vắng mặt của sự định hướng biểu lộ ra, chứng tỏ rõ ràng một sự phát triển tiêu cực. Ta có thể tin rằng trong thực tế, việc thiếu đi khuynh hướng được khẳng định mở đầu một cách đơn giản sự trung lập hoá các tác tố hiện tồn nhưng, đang hoạt động, như WFZ đã phân tích (trang 412), nó cổ vũ cái này bằng thiệt hại của cái kia: chính xác hơn là thiệt hại giữa hai tác tố ít nhiều hướng tới quan hệ qua lại lẫn nhau, từ đó sinh ra thăng, nhưng là khả năng của một uẩn khúc “ích kỉ”. Sự khiếm khuyết về khuynh hướng chung này được đối chiếu động cơ tổng thể của hiện thực chỉ có thể khai thác hiệu quả từ sự quan tâm cá thể vốn khi đó, mở đường cho nó. Như WFZ quan niệm, *đương* với ý muốn, bởi ảnh hưởng của nó không ngừng được lan rộng, để thúc đẩy và để định hướng phát

triển, không có cái gì có thể chiến thắng sự phân chia tiếp diễn này, và sự pha trộn, với *âm*; trong khi đó *âm*, chỉ hợp tác ở quá trình này nhờ sự thúc đẩy của *duyang*, như là sự tăng cường, bởi sự chiết trung bình đẳng đúng đắn này, dự tính tách rời của nó, và chính điều này, rốt cuộc, dẫn tới sự tăng tiến, từ chỗ này sang chỗ khác, qua các phân đoạn được nhắc lại bằng quan hệ của chúng. Sự “hoàn thành” qua sự “vượt qua” đặc trưng cho quẻ, do vậy, được đề cập chỉ với sự vượt qua của *âm*, WFZ kết luận: chính nó khi “vượt lên” mỗi lần như vậy qua *duyang* (ở vị trí thứ 2, 4, 6), để đạt tới cực điểm cao nhất và “hoàn thành” quẻ.

Hẳn là điều đó không có nghĩa là *âm* tự nó là tiêu cực (cũng như nó có thể là một nguyên tắc của cái ác) mà nó chỉ là, như ta thấy, *một sự tích cực tương đối* (vì tính chất tích cực mà nó thực hiện, nó cần thiết phải được dẫn dắt bởi *duyang*) cũng như vậy, sự sai lệch khuynh hướng khiến nó liên kết với *duyang* giải phóng thế năng tiêu cực của nó và đặt nó vào sự tăng tiến, từ đó, theo cách mù quáng. Đồng thời, quẻ này xét từ mọi khía cạnh là hoàn toàn đúng đắn, *âm* luôn luôn nằm đúng vị trí của nó và tìm được ở mỗi lần như vậy, như nó tương thích, trong quan hệ đồng hành với *duyang*: sự tăng tiến này của cái tiêu cực do vậy là thường mang tính chất đánh lừa với vẻ ngoài được thể hiện hết sức thuận lợi: cho nên quẻ này được tìm thấy như cái sẽ xuất hiện hết sức rõ ràng ở bước tiếp theo, dưới hình thức biểu hiện - đối trá - của “con cáo”: con cáo, WFZ chỉ rõ (trang 494) là một dạng tự nhiên “hết sức mờ ám”, chính nó, với khả năng xu nịnh,

trà trộn vào con người và thành công “khi gieo vào thế giới con người sự mơ hồ, hỗn độn”. Trong trường hợp này, âm hoà trộn một cách vô cùng mật thiết với dương, giống như con cáo giữa mọi người (so sánh sự chồng chéo mang tính chất hệ thống của các hào), không làm tổn hại mà chỉ khẳng định khuynh hướng, tận dụng những ý hướng hẹp hòi của âm, dưới hình thức một sự thân mật lớn nhất (tương tự, con cáo “mê hoặc” bằng “mọi kiểu nịnh hót” của nó. Cho nên, sự xáo trộn được thể hiện bởi quẻ này hiện ra khá rõ ràng như là mặt trái gian lận của quan hệ đối cực từ đó sinh ra thăng (mối quan hệ này được thực hiện đầy đủ ở quẻ Thái, khi đó âm và dương sát cánh bên nhau và được gán cho một cách rõ ràng qua chức năng phối hợp của chúng): không chỉ khuấy động sự đối lập để đưa ra sự tương liên, mà nó còn mang lại, hơn thế, một sự man trá hoàn hảo. Nó là, nói gọn trong một từ, sự đối bại.

Hình thức giới thiệu của quẻ, xuất phát từ đó, được giải thích rõ ràng. Trước hết, nếu nó là vấn đề của một “tiểu thăng”, khi đó nó không có nghĩa là thăng “phải là nhỏ” bởi sự tiếp nối của sai lệch về khuynh hướng (rút gọn thành quan hệ phối kết tiện lợi) mà cho thấy rằng chỉ thăng duy nhất có vấn đề, là “tiểu” (“nhỏ bé”), có nghĩa là âm tận dụng tình huống phân chia này để phát động mối quan tâm duy nhất của nó. Sự chỉ dẫn tiếp tục, “tiện ích - toàn vẹn”, qua hình thức đối lập với sự ghi nhận tiêu cực, chỉ nhằm nắm bắt hành động, trong chức năng như các tiêu chuẩn chung đã được xác lập, từ sự thoả mãn về bề ngoài mà từ đó quẻ được tạo dựng (về bản chất, mỗi

một hào vào chỗ của nó và tiếp nhận một đồng hành). Cuối cùng, “mở đầu là cát nhưng, kết cục, lại là hỗn độn”: bởi vì, đối lập với những gì người ta chờ đợi thì một tình huống hoàn thành” như vậy sẽ không kéo dài. Hạnh phúc khởi đầu này, WFZ nói (trang 492 - 493) là điểm dừng tạm thời và đánh lừa những ai đang đặt chân lên bên bờ sông, cảm thấy vui vẻ khi đã kết thúc bằng cách vượt qua mà không đề phòng các hiểm họa đang theo đuổi nó; còn với “sự hỗn độn” cuối cùng, thì không cần quan tâm chỉ bởi giai đoạn sau cùng của quá trình như đã hướng tới chứng minh toàn bộ sự phát triển trước đó, chỉ còn đang là “mâm mống” khi người ta “tìm cách vượt qua”.

Khi đó, quẻ sẵn sàng đưa ra một bài học kép - vừa mang tính triết học vừa mang tính tư tưởng. Mỗi quan tâm mang tính hoàn toàn triết học thể hiện ở việc chịu trách nhiệm về khuynh hướng: sự sai lệch khuynh hướng *tạo ra một kết thúc giả* bởi vì dưới hình thức bất động, với mọi cái đều đúng, từ đó nó khởi đầu, nó ngấm ngấm chuẩn bị cho việc phá vỡ tính toàn vẹn của thực tại - tương tự như vậy, nó sẽ không thể kéo dài. Còn đối với hình thức sử dụng mang tính tư tưởng của quẻ, nó mang lại chủ yếu cho hai sự được thua này, sự nối kết thích hợp : đồng thời vừa trật tự” vừa “thuần khiết” (*tự - thuần, j*). Không có thứ “trật tự” khả thể, WFZ nói (cũng như vậy trong truyền thống Trung Hoa, không thể nói như vậy chăng?), không phải bằng “sự đồng thuận” cá nhân và liên tục, được mặc cả giữa các hào (như ở quẻ này ở đó một âm “đồng thuận” với một dương, một âm khác với một dương khác, v.v...). Nhưng chỉ khi một trong các tác

tổ có mặt làm chủ *hoàn toàn* một tác tổ khác và đặt ra cho nó từ đầu này tới đầu kia một ý muốn (khi mà tất cả mọi hào *âm* nằm về một phía, mọi hào *duyang* ở một phía khác; nó cần tới *tương chế* mà không chỉ là *tương ứng* (k'), (so sánh WFZ, trang 493): trật tự Trung Hoa đồng thời vừa mang tính tôn ti vừa mang tính nhất nguyên (người Trung Hoa không thể tưởng tượng được, như ta biết, một chế độ chính trị nào khác ngoài chế độ vương quyền), do đó trật tự này không thể được đan dệt theo chiều ngang, theo cách phân phối và “dân chủ”. Chính từ trật tự này, được tiếp nhận ở Trung Hoa và được làm sáng tỏ qua quẻ này, tạo ra, bằng hành động, từ một sự lo âu thâm căn cố đế về sự “pha tạp” (*tạp nhi bất luân - l'*), có thể là các loại hoặc các chức năng. Và WFZ, từ điểm này, rất quyết liệt: *âm* và *duyang*, trong tiến trình quan hệ của chúng, cần phải là “thuần khiết” ở mọi thành phần; cho nên, quẻ này thể hiện sự nghịch đảo tuyệt đối và do đó, sự mơ hồ của hỗn độn, lẫn lộn (*chí tạp nhi bất thuần, duy đại loạn chi thế - m'*). Nói cách khác, cái thể hiện sự xấu xa ở trên quẻ, giữa hào *âm* và hào *duyang* được xác lập lẫn lộn cạnh nhau, là sự hỗn tạp tiếp dẫn của chúng.

Hào sơ và hào tam, vốn là *duyang*, ta sẽ thấy qua vị thế của chúng mỗi quan tâm lí thuyết tương tự, có khả năng là vấn đề về khuynh hướng và trật hướng. Trong khi đó hào nhị, vốn là *âm*, “dự tính đi lên”, hào sơ *duyang*, “không lay chuyển được”, nắm giữ cơ sở (so sánh hình ảnh ban đầu: “*Kéo lết bánh xe- Duê kì luận*”; cần phải hiểu là: đi về phía sau): “cái đuôi dính bết lại” khi đó là đuôi con cáo (hào nhị) bị ngừng lại khi đang lấy đà. Hào

tam tương tự dự tính giữ lại sự tăng tiến tiêu cực của âm nhưng tình huống đặt ra, ở lần này, như trong lịch sử (dưới thời Gaozong des Shang): với một thời đại cụ thể, tại đó, WFZ nói, mọi khuynh hướng chung đều bị bãi bỏ, ở đó “trật tự và hỗn loạn chia nhau mỗi cái một nửa”, ở đó Vương triều là đứt đoạn và bị treo lơ lửng giữa thăng và giáng. Tương tự, để khởi động lại, hào tam (thể hiện khuynh hướng tích cực cần phải làm chủ) “phản phản kháng” chống lại các tác tố tiêu cực mà tại đây nó không thực hiện được việc nắm giữ (được thể hiện bởi “xứ sở ma quỷ”, mở rộng ra là nhà Chu, theo WFZ); nhưng cũng giống như khi chúng không đi bên nhau (đi trước hoặc đi sau nó, ở vị trí số hai hoặc số bốn) không một hào dương nào khác có thể mang lại cho nó một sự ủng hộ, sức mạnh của nó bị hạn chế do đó từ các nguồn gốc của nó (và hơn thế, bạn đồng hành của nó, ở vị trí số 6, là một hào âm bị chìm đắm trong sự mù quáng: kẻ “tiểu nhân” vốn được đề xuất là không cần “sử dụng” nó), cuộc chinh phạt kéo dài (trong “ba năm”) và dương “bị tiêu tan” khi hiện ra: dấu hiệu của khuynh hướng điều khiển sự vận hành của thế giới lại bắt đầu.

Hào nhị nằm giữa hào sơ và hào tam, là âm, sẵn sàng mang ảo ảnh tư tưởng về “thuần khiết”, về giới tính và đạo đức. Hoàn toàn đúng bởi đây là một hào âm (nữ) nằm giữa hai hào dương (nam) và, do đó, trong quan hệ hỗn tạp lớn lao với chúng. “Phụ táng kì phất - như người đàn bà đánh mất cái màn xe” - hào từ chỉ ra như vậy. “Cái màn xe này, WFZ bình luận (trang 495) che mặt người vợ và phòng giữ cho sự bền lên của vợ”.

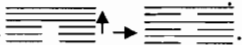
Cho nên, ở đây, *âm* - người vợ bị “lấn lộn” giữa hai *dương* (đàn ông) và hơn thế, hào này “mong muốn bước lên để vượt qua”, người vợ lúc ấy là “không giữ được” : cho nên “bà ta đánh mất tấm màn xe” và “gần như bị chìm đắm trong cái hỗn loạn”. Hạnh phúc thay vị trí trung tâm của hào này trong lòng quẻ đơn, đánh dấu sự đúng đắn (hơn thế, quẻ *Li* này, biểu tượng cho “Hoả”, đồng nghĩa với “sáng sủa”) giữ bà ta lại bên bờ vực thẳm: “trong bảy ngày”, nghĩa là khi đó sáu vị trí của quẻ này sẽ tiêu tan đi, tấm màn quý giá che chở bà “sẽ được bà ta tìm lại” (cho nên sẽ là vô ích nếu bà ta vội vã đuổi theo tấm màn, thời kì hỗn loạn này là vừa đủ để trôi qua hoàn toàn). Bài học là rõ ràng: sự pha tạp, giữa các hào, giữa các giới, là đối lập với quan hệ cực (từ đây bắt nguồn sự tiện lợi); và như vậy: sự tách biệt giới tính dẫn tới sự thức tỉnh - và là người bảo đảm - cho trật tự của thế giới.

Cuối cùng, toàn bộ tiến trình của quẻ, được điều khiển bằng chủ đề thủy (cách biểu hiện môtip *âm* tuyệt vời; hơn thế, ngoại quái *Khảm* cũng biểu thị đồng thời thủy và sự nguy hiểm); còn ở vị trí nó dẫn dắt “sự vượt qua” nó bắt đầu với sự chìm đắm: Ta nhớ lại, từ sau hào sơ, cái đuôi bị ướt của con cáo (hào nhị) kìm giữ cái đà của nó. Ở hào tứ, là hào *âm* thứ hai, thuyền “bị nước vào” (nghĩa của *xu*, theo WFZ), nhưng còn cần chuẩn bị “giải vụn” để bịt các lỗ: hào này, trong thực tế, tương tự như hào tứ, giữ vị trí giạt lùi; đồng thời nếu nó có mong muốn “vượt qua”, nó không mạo hiểm một cách bộp chộp, mà ở lại “suốt ngày” vì run sợ (nguyên văn: *lục tới: Chu hữu y*

như chung nhật giới - nghĩa là - hào tứ, âm: thuyền bị nước vào, có giẻ để bịt lỗ, phải run sợ cả ngày). Sự cần trọng này cứu nó khỏi bị chết đuối và nó đối lập với hào ngũ *duong*, ở vị trí thống trị và do đó cũng là vị trí trọng tài đối với sự lặn xuống mù quáng của hào cuối cùng (theo WFZ, sự hiến tế tầm thường của “hàng xóm bên phía Tây - được lựa chọn - mang lại cho hào tứ trong khi lễ tế của “hàng xóm bên Đông”, hết sức tốn kém, dẫn tới hào lục (nguyên văn hào từ *cửu ngũ: đông lân sát ngư, bất như tây lân chi thuộc tế, thực thụ kì phúc* - ND). Ở hào cuối cùng hào *âm* trong thực tế đạt tới đỉnh điểm của đường đi của nó và mạnh mẽ bởi sức thăng của nó, nó đâm đầu vào dòng nước: khi đó nó phản ánh một cách dữ dội sự phân rã, mà nó dẫn tới, dưới lớp phủ của “cái cân bằng” được giữ ở vị thế ngang bằng (*chấp trung nhi vô quyền - n'*) (WFZ trang 492; so sánh Mạnh Tử, VII, A, §26), sự bước lên, không thể giữ mãi được cái tác tố tiêu cực.

Cái mà ta có thể nắm bắt được nguyên trạng (Statu quo) lí tưởng của sự “hoàn thành” chỉ đưa tới một “chỗ dừng giả tạo” (*cấu an - o'*) và thoát được vào trong một sự hỗn độn mới. Sự phân chia cân bằng của các sức mạnh, giữa các tác tố đối lập, nếu nó làm bất động một thời điểm của quá trình trong quan hệ bình đẳng, dẫn tới sự hỗn loạn một cách thảm hại. Tương tự, sự không thoả đáng còn cân hơn nữa sự thoả mãn giả vờ này. Nó sáng tạo ít ra cũng là một cái mới cho phép và ngăn cản xảy ra sự phát triển mang tính tiêu cực.

VII. Sự “chưa hoàn thành” và việc đình hoãn cuối cùng (quẻ *Thủy hoả Vị tể* - quẻ thứ 64)

Từ hình thức còn cụ thể hơn (theo cách nói hình thức) như các cặp quẻ trước đó, quẻ này biểu trưng sự “chưa hoàn thành”, *Thủy hoả Vị tể*, quẻ 64, giúp ta nghĩ tới mặt trái - vừa đồng nhất vừa đối lập. Có nghĩa là mối liên hệ đồng nhất được thu hẹp lại tại đây, vượt qua đồng thời sự đối lập : nếu quẻ xuất phát là, như mọi lần, sự đối lập của quẻ trước đó, ở đây không còn là quẻ *Thái*, chỉ thăng mà là quẻ *Bĩ*, chỉ sự tàn tạ, theo cách hoán vị được tạo ra từ hai hào trung gian của quẻ . Như vậy quan điểm, từ quẻ này sang quẻ kia, là như nhau. Sự vượt qua vốn được “hoàn thành” như trong trường hợp quẻ 63, hay ngược lại “chưa hoàn thành” như quẻ này, chỉ đề cập tới một tác tố âm. Trong thực tế, WFZ chỉ ra (trang 498), đây là sự thoả thuận để đọc quẻ cuối cùng này: âm “bắt đầu” ở vị trí số 1, “trèo lên” vị trí số 3 và “đạt đích” ở vị trí số 5, ở mỗi một vị trí của chúng, lại bị “che bọc” bởi một hào dương ngăn cản bước chuyển qua và ngăn chặn nó đạt tới vị trí muốn đến (vị trí của số lẻ ở trên: vị trí số 2, 4, 6). Sự chưa hoàn thành này được làm nổi bật trên bình diện biểu trưng. Quẻ được tạo ra bởi các quẻ đơn như quẻ trước đó, bằng “thủy” và “hoả”, nhưng được sắp đặt ngược lại: hoả (ở trên) cháy và tiêu tan, thủy (ở dưới) chảy đi và đất trở nên khô cằn. Cả hai thành tố này “theo đuổi ý hướng riêng của chúng” không gặp nhau, không theo đuổi bất cứ một chức năng hành động qua lại lẫn nhau nào, và sự chuyển hoá của tự nhiên dừng lại “chưa hoàn thành”.

Tuy nhiên, vấn đề được đặt ra : vì sao, trong trường hợp này, người ta không nói tới sự “hoàn thành” của *đương*, cũng như sự “chưa hoàn thành” của *âm*, bởi lẽ *đương* hiện tại đều chiếm giữ các vị trí cao nhất (2 - 4 - 6) mà *âm* trước đó chiếm giữ (để kết thúc sự “vượt qua” của nó) ? Hoặc trái lại, trong trường hợp này, tại sao người ta không nói tới sự “chưa hoàn thành” của *đương* cũng như sự “chưa hoàn thành” của *âm*, bởi vì , nếu như *âm*, ở đây, không phải đổi chỗ mỗi lần, nó sẽ đạt tới chính xác tương tự đối với *đương* (mỗi lần như vậy nó lại nằm ở vị trí số chẵn thay vì vị trí số lẻ mà nó đạt tới). Người ta tìm kiếm một cách vô ích vấn đề được đặt ra này bởi nhà bình chú (WFZ, trang 498) nó chỉ được sáng tỏ khi nó liên kết bằng hành động với một vấn đề cơ bản không ngừng ám ảnh suy tư: chuẩn mực nào đồng ý cho kẻ đồng hành của *đương*, biết rằng nó được đặt ra từ sự xuất phát mà *đương* là một tác tố hoàn toàn tích cực ? Trong thực tế, tạo thành một song đề : nếu chuẩn mực này của kẻ đồng hành là tích cực giống như kẻ đồng hành của *đương*, *âm* sẽ hoà trộn khi đó với nó và xoá đi tính chất hai mặt; và trái lại, nếu nó là tiêu cực, *âm* không thể sử dụng cho người đồng hành với *đương* (khi bước vào trong quan hệ phối kết có lợi cho nó) và xoá bỏ khi ấy mối quan hệ tương hỗ. Cho nên, tính chất hai mặt và mối quan hệ tương hỗ là hai điều kiện mang tính khả thể đối cực. Cho nên, đã đến lúc phải định nghĩa về sự khác biệt tương đối giữa hai quẻ này. WFZ nói, *đương* lộ ra bản thân nó trong mọi ý nghĩa để khởi động thực tại và làm cho thực tại hoạt động, và hoạt động của nó mỗi lần lại thêm hiệu quả, bởi vậy nó là

hàng số thích đáng. Cũng như vậy không thể nói, trong trường hợp này là “hoàn thành” hay “chưa hoàn thành” bởi vì nó đề cập ở đây một sự chuyển dời (khi thì cái đó bắt đầu, khi thì cái đó chưa bắt đầu) vốn không đặt ra với nó (sự hoàn thành tự nó được dựa trên khả năng của sự chưa hoàn thành, hoặc một sự chưa hoàn thành trước đó, khi đó *duang* luôn luôn nằm trong quan hệ với *tính hiện tại hoàn hảo* trong tiến trình vận hành). Trong trường hợp của *âm*, trái lại, nếu *duang* không “thâm nhập” vào để “kích thích” nó, cái cuối cùng này sẽ hướng tới sa lầy và “không còn khả năng cung cấp” cho cội nguồn các sinh thể. Giải pháp cho song đề trước đó, do vậy, là *âm* phải trở thành tích cực nhờ *duang*. Cho nên, từ quẻ này, *duang* bao phủ *âm* từ phía trên và “không lay động để làm nó lớn lên” (so sánh trường hợp tương đồng của quẻ *Bĩ* được rút ra từ quẻ này và tại đây mọi hào *duang* là ở bên trên, mọi hào *âm* ở bên dưới), vì vậy, *âm* trong các điều kiện này, không thể bắt đầu “sự vượt qua” của nó được.

Như vậy, khi đề cập đến sự hoàn thành hay chưa hoàn thành, logic cơ bản là như nhau; và sự sai lệch khuynh hướng, do đó, được tìm ra, ở quẻ này lẫn quẻ khác; trong quẻ “hoàn thành”, chính *duang* bị phân mảnh để có thể ngăn cản sự trèo lên của *âm*; trong quẻ chưa hoàn thành, chính *âm* bị phân mảnh để có thể đạt tới đỉnh (như hào từ đã chỉ ra: “không có sự tiếp tục không được phép đi tới đâu” (*bất tục chung - p*)). Trong hai trường hợp này, thực tại là khởi đầu, với các phần ngang nhau, giữa các tác tố đối lập của chúng, vốn không so sánh được, WFZ nhấn mạnh (trang 499), với sự quản lý khéo

léo toàn bộ thiên hạ, và hiện thực trở nên có thể can thiệp được. Tương tự, cả hai quẻ đều mang lại hình ảnh hết sức hỗn độn (đồng thời vừa “pha tạp” vừa “vô trật tự”), từ đó rút ra một triển vọng về toàn thể được soi sáng ngược với sự tổ chức của cuốn sách : ngay từ đầu *Diễn thư*, hai quẻ đầu, bằng sự “thuần khiết” của chúng (hoặc toàn âm, hoặc toàn dương) hiện thân thành tột đỉnh của sự “dễ dãi” và “đơn giản” (*Cần Khôn chi dịch giản - q*) theo đó chúng có thể triển khai mọi quá trình; theo cách nói của cuốn sách, các quẻ “hoàn thành” và “chưa hoàn thành” thể hiện sự trái ngược, bởi sự chông chéo cực đại của các hào của chúng, một giai đoạn cực kì “phức tạp” và tại đó “khó khăn” (*hiểm trở chi cực chí - n*) là hết sức lớn lao.

Tuy nhiên, trường hợp thể hiện sự chưa hoàn thành là ưu trội hơn so với trường hợp hoàn thành và tạo ra tính tương đối đặc biệt. Bởi vậy, WFZ ghi nhận (trang 499) nếu sự hỗn độn bị đẩy lui, trong cả hai trường hợp, tới cực điểm của nó, quan điểm quẻ này nuôi dưỡng quẻ kia khi đối mặt với nhau là khác biệt: quẻ hoàn thành được nhìn nhận như tình huống khởi đầu mà từ đó ta có thể “xác lập nền tảng”; còn quẻ chưa hoàn thành được thể hiện như tình huống chưa bắt đầu và , từ đó, không đáng tin. Điều này có thể được giải thích từ một khía cạnh khác: bởi vì sự vượt qua của âm là gây tai hoạ cho nó; theo cách mà, bởi nguyên nhân của sự đứt đoạn, âm không thể được dùng để hoàn thành sự vượt qua của nó (cũng như trong trường hợp hoàn thành). Từ đó rút ra tính chất *mơ hồ* của quẻ chưa hoàn thành (ta có thể nói, bằng sự khác biệt với tính chất *dối trá* của quẻ trước đó mà

dưới hình thức thích đáng bề ngoài nó cho thấy sự phát triển không tốt): một mặt, ta tìm thấy ở đây, và đi vào vai trò (sau các lời từ), môtip con cáo mà nó là điểm xấu, nhưng cùng lúc một sự luân chuyển còn lại, thì một sự lựa chọn sẽ được hé ra: *âm*, không còn chuyển qua được nữa, có thể tiếp nhận giữ nguyên vị trí và không tìm cách vượt qua, và trong trường hợp này quẻ không còn đóng vai trò tiêu cực.

Cả hai quẻ này, đều gọi lên về cùng một tình huống, tình huống hết sức hỗn độn, được sinh ra từ sự thiếu vắng khuynh hướng định hướng, nhưng khi mà quẻ hoàn thành không mở ra tương lai, thì quẻ này lại *mở ra* và xuất hiện sự đình hoãn trong khả năng hiện thực hoá của nó. Cho nên, chỉ với sự khác biệt duy nhất này của cái triển vọng đủ để sinh ra các kết quả hiển nhiên là (phụ trợ) thứ yếu, tuy nhiên chúng dẫn tới sự chuyển hoá các điều kiện của chức năng hành dụng của quẻ, chúng quay lại chống các tiêu chuẩn chung nhất của sự diễn giải. Ta có thể kiểm tra từ điểm sau đây: đây chỉ là đề cập tới quẻ cuối cùng của hai quẻ này vốn nhằm nêu lên sự hiệu quả của sự tương hợp giữa các khoảng cách (*cương nhu ứng - s'*) (mỗi hào đều tìm được kẻ đồng hành từ loại đối lập từ quẻ đơn khác, hào sơ *âm* với hào tứ *đương*, và cứ thế tiếp tục). Cho nên, như WFZ (trang 500) đã ghi nhận, mối quan hệ đồng hành này cũng tồn tại, theo cách hệ thống, trong trường hợp “hoàn thành”, nhưng khi đó thành tố tích cực này dường như bị hủy bỏ bởi một dạng thức khác, cũng là tích cực, khi hào nào ở đúng vị trí hào đó : cũng như mỗi một trong hai tác tố hiện diện, *âm* và *đương*, trở thành bất

động và từ đó sống “một cách tự chủ” khi theo đuổi ý hướng duy nhất của mình (*các đàn kì sở lợi nhi tư kì tình chi sở yên - t’*), mối quan hệ đồng hành này nằm giữa các hào tương ứng (và do vậy, giữa các tác tố đối lập) không phục vụ cho một cái gì cả. Trong khi đó, trong trường hợp “chưa hoàn thành”, nó tạo ra hiệu quả còn hơn thế mà không một hào nào khi đó nằm đúng chỗ của nó (mọi hào âm đều ở vào vị trí số lẻ và ngược lại): do vậy nó dẫn tới khuynh hướng cá nhân (“vị kỉ”) tự do, ở mỗi hào, do vắng mặt khuynh hướng chung (và có định hướng), nhanh chóng bị cản trở bởi tình huống mà ở đó nó gia nhập, nó có mặt ngay từ đầu với khả năng hài hoà tiếp diễn của các tác tố đối lập. Khi dùng lại các thuật ngữ theo mã hoá Trung Hoa: cái “cứng” nằm vào vị trí “cái mềm” cũng không thể “kiêu kì”; cái “mềm” ở vị trí của cái “cứng” cũng không thể rời xa... Một cách thức phối kết mới xuất hiện, giữa hào và vị trí trái ngược mà nó chiếm giữ, bởi nó cắt đứt với chính sách tự cung tự cấp mà tại đó mỗi hào đều bị đóng lại, tiếp theo sự sai lệch với mọi khuynh hướng chủ đạo, chuyển đổi một cách đặc biệt theo hướng tiện lợi mà cho tới khi đó, có nghĩa là cho tới quẻ cuối cùng của cuốn sách, là một tác tố tiêu cực.

Tôi cũng nghĩ rằng ta có thể dễ dàng theo đuổi suy nghĩ được WFZ đưa ra về điểm này: trong khi mà sự chồng chéo của các kiểu trật tự khác nhau (mỗi hào đều đúng chỗ của nó, mỗi hào đều có bạn đồng hành v.v...) bắt đầu, trong quẻ trước đó, với sự trùng lặp của sự chân thực tương ứng của chúng, và, từ đó, sự bất đồng bị phá vỡ, ngược lại mở ra, khi đề cập đến quẻ này, một kiểu nào

đó không thích hợp (tương tự như sự không phù hợp của các hào trong quan hệ với vị trí của chúng) không chỉ đưa ra một cách tốt nhất sự phù hợp với kiểu khác (ở đây, quan hệ đồng hành giữa các quẻ đơn) nhưng, hơn thế, cho phép quẻ này thực hiện và nhìn lại được kết quả lao động của nó. Sự tương thích được xem xét từ mọi điểm, từ mọi cách nhìn, trong trường hợp quẻ trước đó có được kết quả cần thiết mà mỗi tác tố tự rời bỏ khỏi nó, và nó dắt dẫn tới chỗ, dưới hình thức bên ngoài hết sức thuận lợi, với một sự không toàn vẹn được bổ sung, trái lại, sự không tương thích của quẻ này đóng vai trò đầy đủ bởi mọi sự đan kết khác có thể tái tạo lại một áp lực giữa các tác tố tương ứng và đưa ra cách thức để bù trừ: nó dẫn tới cùng lúc, bí mật, trong lòng sự hỗn độn ấy, một chức năng điều chỉnh. Chắc chắn, chức năng này không điều khiển ngay lập tức quẻ - bởi vì quẻ này phải chịu, tương tự như quẻ trước, sự thiếu vắng khuynh hướng định hướng - tuy thế nó mở ra, từ quẻ trước, sự thiếu vắng khuynh hướng định hướng - tuy thế nó mở ra, từ chỗ này qua chỗ khác, một sự uốn nắn liên tục: vấn đề không còn là cỗ máy điều chỉnh vũ trụ vĩ đại của vũ trụ, ở cấp độ toàn câu hay vương triều (như quẻ *Thái* chỉ sự phân vinh) mà là quy tắc thuộc cấp độ mang màu sắc cá nhân, hết sức đơn lẻ - của cái thường nhật.

Như vậy các hào khác nhau đã chỉ ra sự sai lệch về khuynh hướng qua các quẻ, như trong trường hợp hoàn thành, nhưng lần này được định hướng về một nghĩa thuận lợi. Tương tự quẻ trước đó cũng được làm sáng tỏ, chỉ duy nhất các hào là bị nghịch chuyển. Hào sơ và hào

tam, vốn là *âm*, muốn tiến lên phía trước để “vượt qua” và hào nhị, hào tứ, vốn là *dương*, giữ chúng lại trong sự tăng tiến: hào nhị (*dương*) “kéo lết bánh xe” (kéo lùi lại sau: như hào sơ *dương* của quẻ trước đó) trong khi hào sơ (*âm*) con cáo “bị ướt đuôi” (như hào nhị *âm* của quẻ trước đó). Hào tứ *dương* lấy lại môtip “phản ứng trừng phạt” (trong phương hướng của sự tiến lên này từ *âm*) được gọi lại ở hào tam *dương* chỉ sự “hoàn thành”, nhưng nó cũng sử dụng cùng lúc sự đảo ngược kí hiệu, từ quẻ này sang quẻ khác, để mở ra: không chỉ hào tứ đã thêm thắt lời vào hào này mà bởi nó “bao gộp” và là “cát” và “sự tiếc nuối biến mất”; đặc biệt hơn, vào chỗ mà cuộc chinh phạt này kéo dài “ba năm”, bắt đầu, như quẻ trước đó, nhờ sự cạn kiệt của *dương*, nó kết thúc một cách thuận lợi nhờ ân huệ, để “thưởng công” không ngờ từ “các triều đại lớn”, dấu hiệu của sự thành công không cần nghị bàn.

Tương tự hào ngũ không có lí do nào để rút ra các tiện ích từ sự sai lệch khuynh hướng đang ngăn cản nó, trong khi đó hào *âm*, khi đạt đến đỉnh (ở vị trí thứ 6). Nó được đặt vào giữa hai hào *dương* ngay trong lòng ngoại quái theo cách như nó tương thích trong quẻ khác, hào nhị *âm* chỉ sự “hoàn thành” (cũng như quẻ *Li* ☲☲); nhưng ở chỗ hành động của nó bị trộn lẫn với hai hào *dương* mang nghĩa tiêu cực vì thiếu đi sự bền lễn từ phía “người vợ” (đánh mất “tám màn” xe, ở quẻ trước đó), tình huống “pha tạp” này dần dần được sáng tỏ, bằng sự đảo ngược giá trị của nó, “sự toả sáng” của “người quân tử” (sự toả sáng này là *âm* ngay từ trung tâm của nó bởi vì người quân tử ảnh hưởng đến khá nhiều người khác khi

nó là “rỗng” với mọi suy đoán, không đặt ra cho người khác cũng không thêm thắt một cái gì cho nó ngoài các công trạng). Bởi vì khuynh hướng có thể đưa tới hoàn thành việc “vượt qua” (khi bước lên vị trí số 6) đã bị cản trở, nó “không rời khỏi trung tâm” (của quẻ đơn); và bởi vì nó không rời khỏi vị trí lí tưởng ở trung tâm, nó gần với “sự tin cần” (*hữu phù - u’*) ở gần không phải với một hào *âm* khác, gần cạnh nó (bởi vì nó không có các mặt, tiếp theo sự sai lệch của khuynh hướng) còn với hào *đương* nằm ở vị trí mà nó đạt tới một cách bình thường, vị trí số 6. Từ một bình diện đặc biệt, WFZ nhấn mạnh (trang 503), quan hệ về sự “tin cậy” này luôn luôn là “cát” được nuôi dưỡng cùng một cách (hào *âm* với hào *âm*) mà với cả hào khác: trong lòng một sự hỗn độn như vậy, một sự liên kết mới được phản ánh, một kiểu trật tự khác xuất hiện.

Mỗi quan hệ tin cậy gần gũi được nuôi dưỡng như vậy bằng một cách thức mới, ở cực điểm của cuốn sách, giữa các tác tố đối lập, nó vẫn còn cứng rắn khi được xác nhận qua lại : hào *đương* cuối cùng, ở đỉnh của quẻ, bắt đầu gợi ra, bằng hình thức hội hè “lòng tin ngự trị giữa mọi người cùng uống rượu” (và, cần thêm vào, là “không có lỗi” (nguyên văn: *hữu phụ vu ẩm tửu, vô cữu -ND*). Nhưng một kiểu quan hệ qua lại như vậy không cần phải quên đi sự không đối xứng giữa các vị trí (*âm* và *đương* như đã biết, không tiếp nhận cùng một sự xác thực): như vậy, khi nó được kéo dài bởi *đương* và thực hiện đối diện với *âm* (ở đây hào tam *âm* tương thích với hào lục *đương* không bị chối bỏ), không cần dẫn dắt *đương* để đi vào

liên kết với âm và “làm hư hỏng” nó (sự lây nhiễm là quá dễ trong tình huống ở đó diễn ra sự pha tạp lớn). Cho nên nổi lên một cách logic sự mạo hiểm khi bị chìm ngấm với nó dẫn âm theo đuối ý hướng của nó: mà nguy hiểm “khi nhô đầu lên” (trên mặt nước), từ đó hoàn thành quả trước đó, do vậy, hào cuối cùng này luôn luôn là hiện tại.

Hào cuối cùng của quả cuối cùng này, kết thúc cuốn sách bằng một bức tranh mơ hồ: niềm vui được hoà hợp (giữa các tác tố đối lập) - đe dọa sự cập bến. Như vậy có thể nói rằng cuốn sách chưa hoàn thành mà chỉ kết thúc bằng sự đình hoãn. Tương lai được mở ra: từ trong bản thân cái hỗn độn, một sự liên kết mới xuất hiện nhưng đang còn ở dạng thận trọng sự đình hoãn mà từ đó cuốn sách dừng lại là sự đình hoãn mang tính lí thuyết. WFZ ghi nhận (trang 500) rằng trong trường hợp hai quả cuối cùng này và trái ngược với những gì mà ta có thể quan niệm khi đề cập tới mọi quả khác, hoạt động của các hào không nằm đúng chỗ cho thấy qua đây, mặt tích cực. Tương tự, với hai hào cuối cùng của quả cuối cùng, mối quan hệ “tin cậy gần gũi” (theo kiểu *phù (fu)* đối lập với quan hệ đồng hành theo khoảng cách, kiểu *ying - ứng* trong quan hệ với *phù - v’*) thiết lập bình diện “đặc biệt” (so sánh WFZ, trang 503) không phải cùng với nó mà với cái khác: âm không còn trong quan hệ tương hỗ với âm mà với dương. Những cái đặc biệt này, WFZ kết luận, cho thấy *Điển thư về sự chuyển hoá* không thể dùng cho “bình diện đứng im” (*dịch chi bất khả vi điển yếu - w*). Bởi vậy cuốn sách, khi hoàn thành, đã đặt ra vấn đề về các nguyên tắc diễn giải riêng của nó, mà tính hệ thống,

khi kết thúc, lại thoát khỏi chính nó. Đây là hình thức khá tốt, nhưng hình thức này, để trở nên hiệu quả, không cần thiết phải trở thành rập khuôn máy móc; có một hệ thống khá tốt nhưng hệ thống này - để tránh khỏi việc thực hành một cách cơ giới, và do đó tránh được “sự trống rỗng” - cần phải được đổi mới thêm. Với hình ảnh về thực tại, vốn luôn ở trong quan hệ tương hỗ bền chặt, không ngừng phản ánh khả năng đổi mới của nó, cuốn *Diễn thư về sự chuyển hoá* giải phóng mọi quy tắc về chức năng hành dụng từ mọi sự mã hoá cố định và luôn luôn mở trong bước chuyển vượt của chúng.

Chương V

SỰ LỘT XÁC VÀ QUAY VỀ LOẠI TRỪ (BỚT) VÀ ĐƯA THÊM (THÊM)

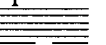
(Đường vòng và lối vào phép khử và phép uyển)

HAY LÀ CÁCH KHÁM PHÁ CÁC GIỚI HẠN

**(Quẻ Sơn Địa Bác - 23 , Địa lôi Phục - 24 và
Trạch Thiên Quải - 43 , Thiên phong Cấu - 44).**

Từ hai quẻ cuối cùng, như chúng được sắp xếp trong cuốn sách, quẻ về “cái đã hoàn thành” (số 63) đứng trước quẻ “trước khi hoàn thành” (số 64). Nói cách khác, cái cuối đứng trước cái đầu. Bởi thế, tại đây không có bóng dáng của một nghịch lí mà trái lại là cảm giác về sự đương nhiên. Tương tự theo cách mà thực tại thường xuyên đổi mới, ở đây không có điểm khởi đầu đầu tiên cũng không có điểm kết thúc cuối cùng: bởi vì mọi cái khởi đầu chỉ là sự khởi đầu của một trạng thái trước đó, tư duy Trung Hoa không chấp nhận thực tế bằng thuật ngữ “sáng tạo” mà chỉ là quá trình tiếp diễn (so sánh

infra. trang 230); và bởi vì điểm tận cùng không bao giờ là tuyệt đối mà luôn luôn được tiếp nối, bằng chuyển hoá, thành một cái mới, nhãn quan Trung Hoa không hề biết tới “cái bi kịch”. Bởi vì bi kịch chỉ có thể là khả thể ở “hồi 5” khi mà sự cởi nút đã hoàn tất và chặn đứng mọi sự tiến triển.

Hai cặp quẻ kép khác cũng giữ vị trí tạo nghĩa của cuốn sách, khi trả lời từ phần này sang phần kia, cho ta thấy rõ cái *cuối* đứng trước cái *đầu*: cuối *duyang* và đầu *duyang* (quẻ Sơn Địa Bác  quẻ Địa Lôi Phục  số 23, 24) cuối *âm* và đầu *âm* (quẻ Trạch Thiên Quải  và quẻ Thiên Phong Cấu , số 43, 44). Đồng thời, cả hai cặp mới này đều thể hiện, từ quan điểm cấu trúc, sự nghịch đảo của hai quẻ cuối mà ta vừa xem xét; trong khi các quẻ cuối này chuyển dời tuần tự các hào *âm* và các hào *duyang* và làm rõ ở đó một tình huống cực kì “biến đổi”, các quẻ này đều được tạo thành đồng thời bằng năm hào có cùng bản chất, hoặc *âm*, hoặc *duyang*, nối tiếp nhau liên tục, và làm rõ cực điểm của “sự tiếp diễn” (*Biến và thông - a*) (Bởi vì trường hợp ở đó cả sáu hào của quẻ đều có cùng một thuộc tính, hoặc toàn *âm* hoặc toàn *duyang*, sẽ dẫn tới hai quẻ đầu tiên, không còn phù hợp với tình huống riêng của quá trình nhưng nó biểu hiện sự đối cực từ đó quá trình diễn ra; so sánh, *supra* - trang 59). Trong trường hợp hai quẻ đầu của hai cặp quẻ này, sự “lột xác” (số 23) và “sự loại trừ” (số 43), một trong hai tác tố của quá trình mở rộng đến cao nhất (năm hào tạo sinh) trong khi đó tác tố khác dự tính biến mất (chỉ còn không quá một hào *âm* hay một hào *duyang* tại đỉnh của quẻ); trong trường hợp hai quẻ khác, “sự

quay về” (số 24) và sự “đưa thêm”, tác tố dự tính biến mất tại đỉnh quẻ sẽ xuất hiện lại ở chân quẻ, trong khi tác tố kia đang chiếm giữ vị trí khá rộng rãi trong quẻ (bởi năm hào kế tục nhau) bắt đầu bị bài xuất. Mỗi quẻ trong các quẻ này đồng thời vừa là sự nghịch đảo với quẻ đứng trước hoặc đồng thời tiếp nối nó khi nó giống với cái kia trong cặp quẻ (trong triển vọng của một tác tố khác): khi khám phá từ phương diện hệ thống mối quan hệ kép hoặc đối lập hoặc hài hoà, hoặc *âm*, hoặc *đương*, hoặc *đầu* hoặc *cuối*, nó vẽ ra các cực điểm mà giữa chúng quá trình dao động ; cũng từ đó, chúng trở thành bản lề cho cấu trúc của cuốn sách (so sánh, sự phân chia chiến lược của chúng 23 - 24; 43 - 44). Xuất phát từ sự phát triển từ sự chuyển mạch của chúng, các quẻ trước đó đã giải thích khả năng tiến triển bằng tính chất chuyển tiếp; bằng chiến thuật chúng mở ra ở hai đầu của tiến trình, chúng soi sáng các giai đoạn cuối cùng. Bởi vì chưa đủ để chứng minh tính logic hiển nhiên của sự vận hành của sự vật khi tính toán sự vận hành tuần tự và liên tục; nó cần phải được cảm nhận trong bản thân và sự tan rã để tiếp tục con đường điều chỉnh cho tới điểm tận cùng, để khám phá các giới hạn.

I. Sự thoát lối (của tình thế) có thể dẫn ta tới đâu? (quẻ Sơn Địa Bác - 23)

Trường hợp đầu tiên của quẻ được miêu tả là trường hợp ở đó 5 hào *âm* kế tiếp nhau bắt đầu từ cơ sở của quẻ và chỉ còn tồn tại duy nhất một hào *đương* tại đỉnh của nó: ☶☶ (quẻ *Bác* - số 23). Phù hợp với môtip “thoát

xác” hay “lột xác” cho thấy đặc trưng của quẻ này, ta chờ đợi ở đây một quá trình phá vỡ đã sẵn sàng có mặt từ bên ngoài và thắng lợi tăng dần từ bên trong (cũng như ta tước bỏ lần lượt các lớp phủ) ở đây sự xói mòn bắt đầu từ “bên trong” vốn là cơ sở của quẻ: *âm*, bước dần lên, loại trừ và xua đuổi *đương* ra ngoài. Tuy nhiên, đề cập đến một sự “lột xác” như vậy, khởi nguồn từ bên ngoài WFZ ghi nhận (trang 219), bởi vì toàn bộ quá trình được nhận ra qua triển vọng của *đương* vốn là tác tố hoàn toàn tích cực và cần thiết cho việc điều hành sự phát triển (với *đương*, như ta biết, trở thành khởi nguyên trong khi đó *âm* trở thành nguồn thu nạp: cho nên cái thứ nhất đóng vai trò thông thường của “một người mời” còn cái thứ hai là “người được mời” (*chủ đương nhi khách âm - b*): như vậy ở đây *âm* ở đỉnh cao của sức mạnh và trực xuất *đương* ra khỏi vị trí phải phục tùng ảnh hưởng của nó, cho nên, quẻ này là “rất hung”. Cũng như Thoán từ khi nói về quẻ này thoả mãn với việc cắt đứt dứt khoát: “*Bác: Bất lợi hắc du vãng* -nghĩa là: *Tiêu mòn: hễ tiến tới (hành động) thì không lợi*”. Hiển nhiên tình huống này là quá ư không bình thường bởi vì *đương* (ánh sáng) tắt dần và đi vào bóng đêm, bởi vì *âm* (bóng tối) đang đi dần về bình minh và, đặt ra, từ vị trí thứ nhất, thứ ba và thứ năm - các vị trí *đương* - hoàn toàn bị chiếm bởi các hào *âm*; thời gian lột xác chỉ phù hợp với việc “bước lên” của “bọn tiểu nhân” và do đó , bất lợi cho “người quân tử”.

Nhưng đi đến tận đâu việc *không thể đi quá xa* trên con đường loại bỏ tác tố thuần túy tích cực (*đương*) đang bị xua đuổi bởi tác tố tiêu cực (*âm*) ? Bởi vì, như cách

quẻ này thể hiện, nó thúc đẩy ta hướng về một tấn kịch; nguy cơ phải chạy đua hoàn toàn không phải là cái gì khác là việc nhằm đưa ta trật khỏi đường ray thực tại, cho ta thấy sự phân rã của nó. Vì vậy, nỗi lo của nhà bình giải (và trước hết là lời hào từ, là nhằm cố định một *giới hạn* cho sự phá vỡ và bao gộp giai đoạn đặc biệt này vào trong logic tổng thể của sự điều chỉnh (so sánh WFZ, trang 220). Trước tiên, cực điểm của *âm* chỉ là sự khởi đầu của khuynh hướng tăng tiến và do đó, lồng nó vào trong một sự tiếp diễn, điều mà ta có thể theo dõi bắt đầu từ quẻ *Thiên Phong Cấu* (số 44) ☵☳, qua quẻ *Thiên Sơn Độn* (số 33) ☶☳ rồi tiếp đến là quẻ *Thiên Địa Bĩ* (số 12) ☶☷, sau đó là quẻ *Phong địa Quán* (số 20) ☴☷ cho nên quẻ cuối cùng này, quẻ *Quán* nghĩa là nhìn hướng lên trên cao), đảo ngược hoàn toàn triển vọng khi thể hiện sự tích lũy *âm*, không chỉ như sức mạnh đi lên đang đe dọa từng bước sức mạnh của *dương*, mà còn như sự phân nhóm của sự gia tăng số lượng dần dần hướng cái nhìn của chúng về phía quân vương (*dương* trong vị trí thống trị, ở hào ngũ) và quy phục quân vương : quẻ *Sơn Địa Bác*, sự “lột xác” chỉ phù hợp với một mức độ cao nhất trong quá trình phát triển này (trong quan hệ với quẻ *Quán*), cho nên nó có thể được nhận ra nhờ logic bó buộc với tất cả khi bước lên đó một hào duy nhất (khi đó sẽ là hào lục *dương*, tại đỉnh). Tương tự, ta có thể nhận ra giá trị biểu tượng của hai quẻ đơn tạo thành quẻ này: “tuân phục” và “quy thuận” (*Shun* = *son-ND*) là thiên hướng của nội quái, *Khôn* là đất ☷☷ ; “dừng lại” và

đứng “tại chỗ” là thiên hướng riêng của ngoại quái, *Cấn* - chỉ núi $\equiv$. Nếu sự đi lên của *âm* trong quẻ *Bác* này cho phép ta xem xét giai đoạn cuối cùng không đi trạch khỏi sự tuân thủ của *âm* đối diện với *đương*, như nó được ghi nhận tượng trưng ở cơ sở của quẻ, và, xa hơn, *âm* khi đạt tới đỉnh, đã biết “dừng lại”, nhường chỗ cho xu hướng “tràn bờ”, sự đi lên này của *âm* tương đồng khi đó dễ dàng với sự chuyển dời của “sự lớn lên” và của “sự giảm dần”, của “đầy” và “rỗng”, vốn là đương nhiên trong “sự chuyển vận của thế giới” và tạo thành quy luật của thực tại. Như vậy, ngay ở giai đoạn cực điểm này, khi trong trường hợp quẻ này là rất không thuận thì một sự *thích ứng* vẫn là khả thể (*phi vô khả hợp chi nghĩa* - c).

Vậy là, ta đạt tới một điều, nhờ trò ảo thuật của hào từ, tới cách nhìn đảm bảo cho sự điều chỉnh. Sự lột xác được quẻ đưa ra không dẫn tới một thảm họa nào. Chỉ cần quẻ này phải được xem xét trong bản thân nó ít hơn là bằng sự soi sáng qua các quẻ khác và được hiểu từ chức năng của các thành tố tượng trưng được xếp liên nhau phù hợp với quỹ đạo toàn cục: không có gì bị coi thường trong thực tế, ngay trong mọi khả năng tiềm tàng của quẻ, để làm nó *chệch khỏi hướng* mà nó đã sử dụng ngay từ điểm xuất phát, nhằm đảo ngược một cách gian lận logic này. Cho nên chiến lược tránh né là triệu chứng của các khả năng vận động. Bởi vậy, khi, trong tư duy phương Tây, sự tăng trưởng vấp phải, khi nó chuyển hướng đột ngột và không thể phát triển xa hơn được nữa, nó là truyền thống bởi khi đó nhà triết học thay đổi dứt khoát dự đồ của mình, rời bỏ công khai điều chỉ được mình

đứng “tại chỗ” là thiên hướng riêng của ngoại quái, *Cấn* - chỉ núi $\equiv$. Nếu sự đi lên của *âm* trong quẻ *Bác* này cho phép ta xem xét giai đoạn cuối cùng không đi trạch khỏi sự tuân thủ của *âm* đối diện với *đương*, như nó được ghi nhận tượng trưng ở cơ sở của quẻ, và, xa hơn, *âm* khi đạt tới đỉnh, đã biết “dừng lại”, nhường chỗ cho xu hướng “tràn bờ”, sự đi lên này của *âm* tương đồng khi đó dễ dàng với sự chuyển dời của “sự lớn lên” và của “sự giảm dần”, của “đầy” và “rỗng”, vốn là đương nhiên trong “sự chuyển vận của thế giới” và tạo thành quy luật của thực tại. Như vậy, ngay ở giai đoạn cực điểm này, khi trong trường hợp quẻ này là rất không thuận thì một sự *thích ứng* vẫn là khả thể (*phi vô khả hợp chi nghĩa* - c).

Vậy là, ta đạt tới một điều, nhờ trò ảo thuật của hào từ, tới cách nhìn đảm bảo cho sự điều chỉnh. Sự lột xác được quẻ đưa ra không dẫn tới một thảm họa nào. Chỉ cần quẻ này phải được xem xét trong bản thân nó ít hơn là bằng sự soi sáng qua các quẻ khác và được hiểu từ chức năng của các thành tố tượng trưng được xếp liên nhau phù hợp với quỹ đạo toàn cục: không có gì bị coi thường trong thực tế, ngay trong mọi khả năng tiềm tàng của quẻ, để làm *nó chệch khỏi hướng* mà nó đã sử dụng ngay từ điểm xuất phát, nhằm đảo ngược một cách gian lận logic này. Cho nên chiến lược tránh né là triệu chứng của các khả năng vận động. Bởi vậy, khi, trong tư duy phương Tây, sự tăng trưởng vấp phải, khi nó chuyển hướng đột ngột và không thể phát triển xa hơn được nữa, nó là truyền thống bởi khi đó nhà triết học thay đổi dứt khoát dự đồ của mình, rời bỏ công khai điều chỉ được mình

chứng chặt chẽ để tạo ra tiếng nói chung về lòng tin và ý muốn (khi đó là sự chuyển qua “huyền thoại”, nhờ cậy các “định đề”). Do vậy, nó trái ngược với tư duy Trung Hoa vốn chỉ kết cấu từ một sự đứt gãy và không vượt qua trật tự của “lí tính” bằng “niềm tin” (*tín*-ND) (hai loại trật tự này, trong phương Tây cổ điển, mâu thuẫn nhau nhưng không ngừng kích hoạt lẫn nhau). Như vậy tư duy Trung Hoa là cần thiết được dẫn dắt để đi vòng đối với những gì mà nó không thể đảm nhiệm hoàn toàn theo các điểm xuất phát vốn dĩ là của nó và không thể chối bỏ mà không chuốc lấy hiểm hoạ tự phá vỡ : mọi kiểu biện bạch thứ cấp được đưa ra, mọi sự xếp đặt một cách máy móc được thực hiện, nói ngắn gọn là sự tiếp tục của quá trình phát triển là ít hoặc nhiều nhân tạo, được đảm bảo theo cách che đậy lỗ hổng đang lộ ra mà với lỗ hổng ấy nó không mạo hiểm đối chất. Không có một quan điểm nào chân thực hơn để “phân giải” khó khăn mà chỉ để nhanh chóng *tiêu trừ* nó.

Như vậy các hào của quẻ đến cùng lúc để tạo ra giá trị lộ xác này và nắm giữ chúng. Chúng sẽ phát triển tăng tiến một cách hoàn hảo cho tới điểm giới hạn ở đó tình huống không còn chịu được nữa và khi đó cần lật ngã triển vọng. Hình tượng về sự ổn định, “cái ngưỡng” trên đó ta nằm nghỉ ngơi là môtip của sự phá vỡ nhanh chóng khi đó nó là ngưỡng của *duang*: ở hào sơ, sự lộ xác này “đạt tới” chân (nghĩa của từ *yì* theo WFZ, trang 221); ở hào nhị nó lan đến “cốt” (nghĩa của từ *bian*=*biến*-ND): ở hào tứ, nó chạm tới “da” (từ đây nó dựa vào chãng ?) Trong thực tế, hào sơ bị che phủ bởi sự tích lũy

của các hào *âm* khác, không còn sức mạnh để trực tiếp lột xác *dương* mà mong muốn “đảo ngược” nó (so sánh: ngay từ chân) là rất “sâu sắc”; hào nhị kiên định trong con đường không lành này và nguy hiểm đang tới gần; cuối cùng, hào tứ với vị trí truyền thống thể hiện “uẩn khúc” sẵn sàng nhập cuộc với các hào trước đó, “thảm hoạ” trở thành “đương nhiên”.

Khi đó dẫn tới sự quay đầu cần thiết. Vốn dĩ, hào tam đã thực hiện bằng cách nào đó một ngoại lệ ngay trong lòng những hào *âm* đầu tiên: nếu nó được bao quanh bằng các thành tố *âm* để có thể rút ra khuynh hướng của nó và bay lên nhờ sự trợ giúp của *dương*, vị trí đồng hành của nó đối mặt với hào *dương* ở vị trí số 6 (trong quan hệ tương ứng về khoảng cách, theo kiểu *ứng*) cho phép nó được nhận biết dễ dàng “không mắc lỗi”. Sau đó, ở hào ngũ, môtip lột xác hoàn toàn bị bỏ rơi và tình huống được tiếp nhận theo cách ngược lại: mọi hào *âm* tích lũy từ cơ sở của quẻ được hiện ra như ngân ấy “chú cá” (thành tố *âm*) “được xâu chuỗi” lần lượt chú này tiếp chú kia trong một chiếc que xiên... Hoặc là, sự xâu chuỗi này là công việc của các cung phi ngôi theo trật tự ngôi thứ khi quân vương đi qua (ở hào lục *dương* và “được chia sẻ ân huệ”. Tại đỉnh của các hào *âm*, hào ngũ này cũng có thể sử dụng vị trí cân bằng của nó (ở trong bản thân ngoại quái) để khiến mọi hào trước đó trở lại đạo đức nhu thuận và quy phục về *dương* (so sánh điều này với hào tứ của quẻ *Quán* hào *âm* cuối cùng trước hào ngũ *dương*) (so sánh WFZ, trang 220); cảnh xua đuổi này tự chuyển hoá thành một đám rước; còn khi bước lên

bằng vũ lực nó sẽ thay thế sự thông dòng đạt được này bằng các lễ nghi. Nếu tính tiêu cực bị ngăn chặn ở cấp độ hào tứ, WFZ nói (trang 223), khi đó “nhà hiền triết”, tác giả cuốn sách, “chỉ cho phép *âm* trấn đoạt ngôi vị cao nhất” (hào ngũ, vị trí quân vương) để tạo sức nặng cho “áp lực” của nó “đối với *dương* bị cô lập” (tại đỉnh của quẻ); và, từ đó, chắc chắn như vậy “nó không còn là gì cả”, theo cách thể hiện của hào từ, “nó không còn có lợi nữa”.

Sự quay trở lại tình thế mà hào ngũ đạt được cho phép đưa ra kết luận về hào lục về tính hai mặt: một mặt, “người quân tử” (được biểu tượng bằng hào *dương* duy nhất) “đạt tới” được mang lại bởi mọi người dưới ông ta (tất cả mọi hào *âm*) như là trên một “cỗ xe”; mặt khác, sự phá phách mang tới bởi “lũ tiểu nhân” vốn là sức mạnh mở đường đi lên cuối cùng quay lại chống lại chúng: bởi đây là “mái nhà” của chúng, nếu chúng phá đi bởi mái nhà trở thành *dương*, ở trên chúng, che chở và bảo vệ chúng. Chắc hẳn, ở thời đại này khi mà các thành tố tiêu cực đạt tới đỉnh cao về sức mạnh, người quân tử không còn được dùng cho thiên hạ và cái “quả to” này không còn được “để ăn”; nhưng khi tách ra khỏi thời đại, ông ta giữ được sự toàn vẹn của mình. Vào thời kì hỗn loạn quá quất, khi mà không một cái gì có thể thực hiện sự liên minh với thiên hạ, nhà học giả chọn con đường ở lại vững chắc bằng *phong thái của mình (quân tử phương siêu nhiên trác vị vu kì ngoại - d')* (và bình chú của WFZ, trang 224, đưa ra định nghĩa chính xác về cái bên ngoài tương đối, *đường biên*, đề cập khi đó, bởi vì cách nhìn

quá trình ngự trị ở đây được bao hàm bằng cả nguyên tắc về một bên ngoài thuần khiết). Ngay tại thời điểm khi đó, nó được mở ra khá rộng rãi, WFZ kết luận, sự hư hỏng không biết “cuối cùng” “mở ra” “con đường” giữ vững đạo đức bằng lời khuyên của ông ta; và nếu không thành công “để tái lập trật tự”, người quân tử ít ra cũng cho phép, nhờ vào ông, mọi ý thức về “giá trị” không “bị hủy bỏ” (*danh nghĩa bất vong vu nhân tâm - e*).

WFZ kết thúc lời bình giải của ông bằng hai câu thơ:

Dưới bầu trời - tất cả (mặt mù) - mưa thu

Trong lòng núi - duy nhất (lỗ lộ) - ánh sáng chiếu.

Hai câu thơ dựa trên hiệu quả song đề thuần túy: sự trải rộng không thể khác được của thiên hạ (“Dưới bầu trời”) đối lập với trong lòng núi nơi thuận lợi để ở ẩn: sự dồi dào của mưa thu bao trùm toàn không gian không đối lập với chút ánh sáng còn lại - nhưng đối với ông ta hoặc với chính ông ta thế là đủ để soi sáng bức tranh. Câu thơ đầu tiên gợi ra sự tốt đỉnh của *âm* (mưa hiển nhiên là một thành tố *âm*), câu thứ hai bảo lưu hiện tại - ngay cả khi nó không bị đẩy ra bên ngoài, ngay cả khi nó được rút nhỏ lại - khả năng của *duyang* (ánh sáng được chỉ rõ trong câu thơ mang tính chất *duyang*): bởi thế, đồng thời khi thiên hạ ở vào ngưỡng của sự khủng khiếp hết sức mặt mù, ánh sáng được thắp lên từ nhà hiền triết cũng không bị tắt lụi đi. Do đó, nó cho phép ta đạt tới niềm tin rằng *duyang* sẽ được dẫn dắt “tới” theo cách gọi của sự “lột xác” của ông ta.

II. Đích tới là sự trở về giai đoạn hiển nhiên của sự vật. (quẻ Địa lôi Phục - quẻ 24)

Sự đảo ngược của sự “lột xác” trong thực tế, được giới thiệu bằng quẻ tiếp theo, quẻ *Phục*, nghĩa là “trở về”: một hào *dương* xuất hiện ở cơ sở của quẻ dưới sự xếp chồng của các hào *âm* . Ta có thể đặt ra câu hỏi : vì sao đích tới này lại được nhìn nhận như một “sự trở về” : Để trả lời câu hỏi này, cần trở lại với cấu trúc của quẻ - đương nhiên cũng là cấu trúc của thực tại (so sánh WFZ, trang 225). Quẻ này mang một bộ mặt kép, nó không chỉ sở hữu sáu mà là mười hai vị trí: ngoài sáu vị trí được phản ánh, như ta thấy trên quẻ, nó còn giữ 6 vị trí ngược lại được che dấu (mỗi một quẻ, tương ứng với một *thời điểm* của cái *tổng thể* của quá trình, được tạo ra đồng thời sáu hào *âm* và sáu hào *dương* biểu thị đối cực mà quá trình đi ra ; so sánh trang 55). Các hào được sử dụng chuyển hoá các quẻ chỉ được thực hiện bằng sự chuyển chỗ của các hào, bằng cách chuyển dời, từ giai đoạn này sang giai đoạn khác - “ẩn” và “hiện” (*u và minh - f*). Cũng tương tự, trong sự vận hành của thế giới, không có cái gì đến đột ngột từ *bên ngoài* mà tất cả đến từ một sự điều khiển tiềm ẩn để được phát lộ ra (*kiến giả vi minh nhi phi hốt hữu - g*) ; tương tự, những gì ta nhìn thấy u tối trong hư vô sẽ chỉ biến mất trong giai đoạn tàng ẩn của sự vật (*âm giả vi u nhi phi cảnh vô - h*).

Bất kỳ đích tới nào, dù là đột ngột, được hiểu bắt đầu từ nền tảng tiềm ẩn tại đó nó ẩn mình và tiếp nhận logic tổng thể của một quá trình. Vượt qua sự trỗi dậy “ngẫu

nhiên” của một “cơ hội”, hay từ một “cảm xúc”, hay từ một “công việc”, WFZ nói, đó là hành động tạo nên “tiến trình luân chuyển của sự vật”, “sự qua lại của các tình huống và các tồn tại”, “sự phối kết giữa ý thức và thế giới” mà tại thời điểm giới hạn này (tương tự như sự chuyển tiếp của giai đoạn này sang giai đoạn khác) chúng xuất hiện và tự mở rộng. Nó làm lộ ra tiêu đề về cái đầu tiên thuần túy bao gộp hiện thực trong mối quan hệ tương hỗ tổng thể của một chức năng hành dụng (*dụng lời cố hữu chi lí - i*), và từ đó, tạo ra sự trở về hướng tới một vị trí đã được xếp đặt (*Hành kì cố nhiên chi tố vị - j*). Nhưng ta hiểu khá rõ là sự trở về như vậy lại là vấn đề: không đề cập tới một sự trở về (ở đó một “người” trở lại chỗ của nó) tự thân mà là sự trở về của quá trình được dẫn dắt bằng sự vận hành có quy tắc nhằm để vượt qua một giai đoạn nào đó, để tái chiếm một “túp lều” nào đó, một lỗ châu mai nào đó (*phản kì cố cư - k*): không phải để lặp lại mà trái lại, để đổi mới. Như vậy tư duy Trung Hoa tránh được việc khép kín trong cách nhìn chu kì (cách nhìn về một sự trở về vĩnh viễn) cũng tương tự, tại cực điểm, tránh được quan niệm ngây thơ về mọi cái đầu tiên như chỉ là một cái đầu tiên; cái đầu tiên này nổi lên như một cơ hội đột ngột được hiểu bằng hành động như là một *sự lai dắt*, từ điểm nhìn kích hoạt, nhờ nó sự vận hành của hiện thực tiếp tục đổi mới.

Vấn đề còn lại cần tìm hiểu là tại sao một quẻ hài hoà như quẻ này trong cặp quẻ khác (quẻ *Thiên phong Cấu*, số 44, một hào *âm* xuất hiện dưới năm hào *dương*) lại không thể được nhìn nhận, chính nó, như là một sự

“trở về”. Để có thể minh giải được sự khác biệt này, WFZ đã viện dẫn sự khác biệt trong tự nhiên, và do đó, cũng là sự tách biệt giữa các vị trí vốn được tách bạch thành *âm* và *dương*. Ta biết rằng, căn cứ vào thứ chẻ ban đầu của chúng, *dương* được xác định là mặt sáng của sườn núi còn *âm* là mặt tối : sự đối lập giữa “u” và “minh” do đó được tách thành đối lập giữa *âm* và *dương*. Sáu vị trí phản ánh qua quẻ được tách thành đối lập giữa *âm* và *dương*. Sáu vị trí phản ánh qua quẻ tạo thành mặt nhìn thấy cho nên tương ứng một cách thường tình với các vị trí *dương* : nếu *âm* có thể được dẫn dắt bởi vận hành của mọi sự phát triển để chiếm lĩnh tạm thời các vị trí, thì các vị trí này cũng không lệ thuộc vào nó một cách riêng biệt, và vì vậy, khi mà *âm* dường như hiện ra trên bề mặt thấy được của quẻ, trong trường hợp này, cần được hiểu như một “sự trở về”. Lí do toàn cục này có thể còn được cụ thể khi đề cập đến vị trí thứ nhất, ở cơ sở của quẻ, tương thích với giai đoạn mở đầu: ta biết rằng các vị trí thứ nhất, thứ ba, thứ năm đều là lẻ, là vị trí của *dương*; cũng như vậy khi một hào *dương* tái xuất, như ở đây, ở cơ sở của quẻ, nó trở lại “đúng chỗ của nó” (khi chiếm giữ vị trí đầu tiên là lẻ này) - nhưng không xảy ra tương tự đối với *âm*.

Ta trở lại với bình luận của hào từ về quẻ này. Khi mà hào từ được đưa ra với quẻ trước đó là trực tiếp, đánh dấu duy nhất một điểm dừng, cũng như tuyên bố sự phát triển của nó - như một giai đoạn khởi động ; trong khi mà quẻ đầu tiên bằng lòng với việc chỉ ra rằng nó không phải là thuận lợi “để tiến lên phía trước”, thì quẻ này dẫn tới một sự khẳng định trái ngược: khi đó nó cho ta hiểu mối nguy hiểm nào việc “lột xác” của *dương* gặp phải, với quẻ

trước đó, ta dễ dàng minh giải sự “trở về” của nó có thể thuận lợi như thế nào, từ cơ sở của nó, cũng như thời kì đầu tiên của sự đổi mới. Như vậy Thoán từ chỉ ra quẻ này khởi đầu bằng cách chỉ ra khả năng “thăng” (hứng) : “không có cái gì có thể cản trở nó” với sự quay về của *duyang* đến vị trí vốn là của nó, WFZ nói (trang 225), và âm khi tìm được cho nó “một người chủ để cầm lái” là hạnh phúc được “tiếp nhận” ảnh hưởng của nó và để “được chuyển hoá” bởi nó. Cho nên sự “đi ra” và sự “đi vào” diễn ra trong thời điểm này, ngay tại ngưỡng của quẻ, được tuyên bố là “không gây tổn hại” : *khi đi ra* từ sự u tối *duyang* bắt đầu tiếp nhận khi đó một khả năng “tập trung và không pha tạp” (và cho phép có hậu thuẫn); và *khi đi vào* bằng hình thức tích lũy âm, nó được chào đón giữa chúng bởi vì nó được dùng để cổ vũ chúng (điều này phụ thuộc vào khả năng ăn sâu của chúng): tương tự các hào âm này “đi xuống” ngay đằng trước nó, không phải để “vây hãm” nó mà bởi chúng “hướng” về nó, và bởi vì “phe đảng” hình thành các nhóm của chúng khi đó (nghĩa ở đây là *peng*) hoặc tại đỉnh điểm sức mạnh của chúng, thái độ của chúng là “không sai”.

WFZ làm nổi bật trên bình diện đạo đức và chính trị mối quan hệ hài hoà được xác lập khi đó giữa một tập thể bất kì (được thể hiện ở đây bằng các hào âm) và khả năng “khởi đầu” đến từ bên ngoài để kích thích nó (và được biểu trưng bằng hào sơ *duyang*, so sánh quẻ *Càn*). Bởi vì đây là sự *khởi đầu* chân thực mà đối diện với những quẻ khác không dựa vào việc quy phục chuẩn mực của chúng, với việc đưa ra kế hoạch cho chúng, nhưng để cho phép chúng mở rộng, bằng sự tiếp xúc của nó, những tiềm

năng riêng biệt của chúng. Như vậy, một quân vương tốt không tìm cách “thay đổi thần dân của mình” để trị vì họ tốt hơn; và, tương tự, một người thầy thực thụ được chuẩn bị để tiếp nhận đệ tử đến từ muôn phương có thái độ đón chào mọi sự khác biệt của học trò : ông ta không nhằm đọc cho họ những lời dạy bảo mà sát cánh cùng với họ, để cùng họ “xóa bỏ” dần dần “mối nghi ngờ”. Hoặc là, người quân tử không tìm cách “cắt đứt” mọi sở thích cá nhân - để sống trong yên ổn, mà bằng những thôi thúc thâm kín sinh ra đạo đức của ông ta, mọi giác quan ông ta đều được tập luyện để không còn mờ đục.

Các giá trị riêng của hai quẻ đơn tạo thành quẻ kép này mang lại một sự khẳng định mang tính tượng trưng về khả năng mà sự kích thích này nắm giữ để phát động một sự phát triển thuận lợi khi mở rộng để vượt qua một môi trường tiếp nhận. Nội quái, *Chấn*, chỉ sấm ≡ ≡ gợi ra sự giúp đỡ khởi đầu, ngoại quái, *Khôn*, chỉ đất ≡ ≡ giải thích khả năng tiếp nhận một ảnh hưởng và thuận theo ảnh hưởng đó: với một *sự lay động* như vậy cũng đủ để sinh ra bước xuất phát nhờ đó nó được lan truyền tiếp tục sau đó, mặc cho mọi sự “phức tạp” đông đặc từ những gì mà nó trải qua, bởi vì sự phức tạp này được mang đến *phù hợp* với sự khởi đầu của nó ở ngay chỗ nó tìm cách đối lập lại. Như hào từ đã chỉ ra, sự “tăng trưởng” sau cùng được hiểu trong sự thống nhất này và đột ngột tới đích. Mọi cái tốt lành được đưa đến chỉ là một “sự tiếp tục” giản đơn; sự tiến bộ, xuất phát từ đây, có thể không kết thúc. Song, nhà hiền triết chỉ có mỗi một mối quan tâm, WFZ kết luận, là cái được sinh ra một cách thực tế, xuất phát từ

ông ta, cái đưa ông ta vào sự khởi động đầu tiên, rồi sau đó ông ta không phải lo sợ những người khác không thân phục ông.

Nhưng thời điểm trở về này không phải chỉ là được kết thúc quá trình phát triển mà nó tham gia, cả khi nó “khởi đầu”; nó cũng là sự trở về bởi nó biểu lộ logic ngay trong bản thân quá trình - và, từ một phía khác, nó bị vùi trong u tối của các hiện tượng - khi nó là “chỉ hiệu”. Trong thực tế chúng ta kết hợp hai nghĩa này (như chúng được chỉ ra cụ thể trong khái niệm *Ji - Cơ - l*). Một sự *khởi đầu* như vậy, như đặt trong chuyển động, có thể được dẫn dắt để sinh ra cái mới (*cơ chi sở tất động - m*) cũng là *chỉ hiệu* giống như thực tế không bị gán vào một tiến trình vận hành hỗn độn (và do đó, ta tránh được) nhưng bị *tráng kim* (và bởi vậy có thể nhận biết) : từ đây, khi nó đạt điểm giới hạn (giống như trong quả trước đó), sự “lột xác” không thể theo đuổi từ bên kia mà *cần* “đến lại” trong ý nghĩa ngược lại và chuyển hoá thành một thăng mới. “Bảy ngày đến đích thì quay trở về”. Hào từ kết thúc bằng cách nói hình ảnh (Số “Bảy” tượng trưng một cách cụ thể, theo WFZ, là “*thiếu dương*”, số 7, tiếp theo “*Thái âm*” - số 6: chuỗi trở thành tăng tiến). Ta suy ra từ đó trên bình diện logic: sự vận động trở về này của đích cũng đủ bộc lộ cho thấy một sự *cần thiết* bên trong, và sự cần thiết này đưa tới một sự *liên kết*.

Chức năng chỉ hiệu này của sự trở về được hiểu một cách đầy đủ nếu nó trở lại từ sự tách biệt từ đầu khi đối lập hai giai đoạn “u” của sự vật. “Đích tới” này là một sự phát lộ soi tỏ những gì trước đó. Đây là khi mặt trời lại

hiện ra trên chân trời như ta hiểu, WFZ nói (trang 227) rằng nó không mất đi vĩnh viễn sau khi đã hoàn thành cuộc hành trình trên bầu trời mà nó đi theo một tiến trình vận hành đều đặn, vừa nhìn thấy được, vừa không nhìn thấy được. Một sự trở về như vậy, do đó, đảm bảo cho hiện thực sở hữu một “sự chính thức” cơ bản, có khả năng vận hành hoàn hảo và “tính toàn vẹn” của nó - *u* và *minh* cùng lúc, - không bao giờ phạm sai lầm (khái niệm *cheng - Thành*, so sánh *Thể chi xung thực, sử vi thành dã - n* - so sánh WFZ, trang 225). Cho nên, giai đoạn trở về này cho phép “nhìn thấu” tận tâm điểm của hiện thực, (*Phúc kì kiến thiên địa tâm hồ - o*) như thuyết quái đã kết luận. Và bằng hành động , với sai lầm của sự siêu nghiệm được lựa chọn để nâng đỡ con người chưa nhìn rõ được, hiện thực chỉ có thể được mở ra từ tiến trình riêng biệt của nó. Cho nên giai đoạn phát lộ, được hiểu như là trở về, là giao điểm chính xác ở đó cái không nhìn rõ tự gắn với cái thấy được, ở đó có thể nắm bắt sự đứt đoạn cuối cùng có hiệu lực trở về trước như là một sự chuyển tiếp giản đơn (từ *minh* tới *u*): sự “biến mất” do đó chỉ còn là một pha của các hiện tượng và sự biến mất này được soi tỏ từ pha ngược lại, pha trở về của sự tái hiện xuất hiện trước mắt ta. Như vậy, giai đoạn phát lộ là giai đoạn ở đó logic thực hiện không phải được nhận ra chỉ từ các điểm, bị giới hạn trong thời điểm nói tới, mà cho phép hiểu *một cách bao quát*. Giai đoạn ở đó quá trình được tường giải toàn bộ: nó không còn nằm ở cấp độ các dạng thức, liên tục và khác biệt, mà nó vươn tới những gì thuộc “tâm điểm”. Cho nên truyền thống bình chú, đặc biệt sau thăng của

giới Hậu Khổng Tử (bắt đầu từ thế kỉ XI) gán cho nó một tầm quan trọng riêng*; hơn bất cứ một giai đoạn nào trong lòng chuỗi các quẻ kép, giai đoạn này giúp đỡ một cách gián tiếp để đạt tới cái không nhìn thấy; nó cho thấy một cách ngắn gọn bí ẩn của cái nội tại.

III. Đây là giai đoạn phát lộ nảy sinh trong lòng hiện thực

Như vậy quả là thích hợp để trở lại quẻ này nhằm làm sáng tỏ đến cùng tầm quan trọng của nó; và để làm điều này phải tái lập lại tầm quan trọng của nó trong triển vọng mà các nhà tư tưởng hậu Khổng Tử đã thực hiện. Điều này là dễ dàng khi theo đuổi thuận chiều từ quan điểm về các hệ quả: tri giác “tâm điểm” của hiện thực, WFZ chỉ rõ (trang 227 - 228) thì tâm điểm là cái chỉ có thể đạt tới bằng minh triết. Trong thực tế “tâm điểm” của hiện thực, mở rộng ra là của Đại vận động của vũ trụ (“của Thiên và của Địa”) là “cái từ đó con người sinh ra”, nơi đó con người tồn tại: khi đó con người nhận thức được cái bản thân tiếp nhận được, đó là việc nhận ra “bản chất” của mình; và khi đã nhận thức được bản chất của mình rồi con người biết chế ngự cảm xúc cũng như “biết vận động” bằng cách nào, bắt đầu từ đây, với mọi sinh thể khác. Cho nên nếu công lao của nhà minh triết dắt dẫn sự chú ý thông qua việc ông không ngừng mang lại

*Về tầm quan trọng của quẻ này dưới triều đại nhà Tống, đã có rất nhiều bình giải khác nhau được giới thiệu trong *Sung Dynasty Uses of the I ching* - Princeton University - Presse - 1990 - trang 237 .

qua ứng xử của ông, trên bình diện thực tiễn, một khả năng nào đó không thua kém đối với việc “tri giác tâm điểm hiện thực” như là điều kiện tiên quyết.

Nhưng, rất nghi ngờ vì “tâm điểm hiện thực” này “không dễ tri giác được” (WFZ, trang 228); cho nên ông ta khuyên nên tìm cách bắt đầu từ kinh nghiệm (*thiên địa chi tâm bất dịch kiến vu ngô tâm chi phục kỉ kiến chi nhĩ - p*). Sự dẫn dắt của ta được lớn lên, theo tiến trình, bởi chính nguyên tắc kích hoạt và đưa vào khởi động như đại tiến trình của sự vật (nó được nâng cao lên từ chính năng lực ấy): khi đó, bất ngờ bởi hoàn cảnh không dung nạp, ta bỗng cảm nhận một sức mạnh tự thân, mà, tương tự, như thế, nó được lớn lên ngẫu nhiên trong ta (ví dụ, tình thương), nó *tái xuất hiện* như vậy từ trong sâu thẳm tâm hồn ta (so sánh nghĩa của *Fu*: “đích tới”, tương tự như “trở về”); và “đặt ta vào sự vận động” để hành động, cụ thể hơn là cái không ngừng làm cho Đại vận động của vũ trụ hoạt động và cho phép nó thực hiện tính xác thực của nó. Tư duy Trung Hoa làm bộ làm tịch trước những tiết đoạn được giới thiệu trong Mạnh Tử (với hình thức) thuần túy tâm lí hay đạo đức, về trường hợp thức tỉnh của ý thức sâu xa: nếu ta nhìn thấy một đứa trẻ sắp bị rơi xuống giếng, khả năng xúc cảm đạo đức vốn bị vùi sâu trong tâm khảm nhanh chóng được thức dậy, không hề tính toán đến lợi ích riêng tư (theo cách: nếu ta rơi xuống trước thì ai cứu); và sự xúc động trong ta đột ngột này mở ra sự liên kết cơ bản giữa các sinh thể (bởi nó giúp ta ra khỏi tầm nhìn cá nhân về sự tồn tại của bản thân mình) với chức năng dựa trên nguyên tắc chủ động, mà tương

tự, nó luôn luôn được chứng tỏ là mới và không tan huỷ. Ta thấy lộ ra từ một kinh nghiệm tương tự được thể hiện qua đây, từ góc độ của nó, về quẻ Phục: “*bước đầu*” của phản xạ đạo đức này là *chỉ hiệu* của sự phụ thuộc chung của ta với Đại vận động của vũ trụ; một sự phát lộ đột ngột được sinh ra (ở đây là cấp độ tình cảm) giúp ta hiểu thấu mỗi lần, theo cách trực tiếp, tính chất độc lập của đặc thù của các nhân cách hay của các cơ hội, logic *tổng thể* (tương tự, sự liên kết của các tồn tại cá thể) thường mang tính tiềm ẩn và ta có thể nghi ngờ điều đó.

Vậy thì khi giải thích “tâm điểm” của Thiên và Địa không dẫn tới việc nhân cách hoá chúng sao ? Do đó, ta lại rơi vào, vin cố lí giải sự vận hành thực tại bắt đầu từ kinh nghiệm của ta theo cách nhìn ngây thơ của thuyết nhân hình hay sao? Về phần ông, WFZ không vô thức trước những nguy hiểm được dẫn tới từ cách tiếp cận như vậy (so sánh trang 228). Bởi vì ông biết, ít nhất cũng từ sau Tuân Tử (Xunzi) (một cội nguồn khác của đạo đức Trung Hoa, ở thế kỉ III tr CN), rằng Thiên và Địa không có “tâm điểm” (*Thiên Địa vô tâm nhi thành hoá - q*), có nghĩa là chúng theo đuổi quá trình vận hành tự nhiên không hề cảm biết sợ hãi cũng như mong muốn của con người (không chệch khỏi sự cố định của sự vận hành của chúng để tránh loại người “bị lạnh”). Như vậy cần phân biệt rõ ràng hai nghĩa vốn là nguyên nhân của chúng: bằng hành động, khi phản lại một “sự vô tâm”, ở đây sự vô cảm là vấn đề thích hợp cụ thể, bằng sự đứng dung thể hiện ra khi đối mặt với các lợi ích riêng tư (khi chúng được cổ vũ lẫn nhau và từ đó, dẫn tới chệch hướng với sự

liên tục của quá trình), với tính chất ngẫu nhiên của sự xúc động đạo đức tương tự nổi lên trong ta (như trong trường hợp được đưa ra trước đó, đứa trẻ sắp rơi xuống giếng: ta hành động ngay lập tức, như một phản xạ và bằng một động tác cần thiết khẩn trương không cần nghĩ tới việc tự hỏi ai sẽ thừa nhận việc làm đó). Cho nên theo cách, ở đó, trong quá trình sinh sống của các sinh thể, Thiên và Địa “luôn ở ngưỡng với một sự cần thiết tương tự”, “không dung thứ một sự chậm trễ nào” (*nhược hữu sở tất nhiên nhi bất dung dĩ giả - r*) mà “khi so sánh về con người”, khi đó ta có thể nói đến “tâm điểm”.

Một ý kiến bác bỏ nữa đến từ, theo WFZ (trang 28), những đạo “không chính thống” (Đạo giáo và Phật giáo hỗn hợp) coi tâm điểm của hiện thực là “điểm dừng” (*tĩnh - s*). Ông nói, họ gắn liền với con người “tĩnh tại” hoàn toàn “trơ lì”, của trời và của đất, như họ nhìn thấy nó trước mặt, và họ tìm cách “bắt chước” nó: và tương tự từ đây, họ làm hỏng nguyên lí (về cái) không nhìn thấy nhờ đó sự vận hành của thực tại không ngừng diễn ra đột ngột “những kích hoạt” và “liên hợp”, nhờ nó “hiệu quả không nhìn thấy” và “hiện tại cụ thể” gọi lên liên tục hết cái này đến cái khác và tại đó nó tiếp nhận sự sinh sôi vô tận của các sinh thể ? Một khái niệm của Trung Hoa thời xưa được dùng để xác định “sức mạnh bên trong”, luôn luôn “báo động” (“Trong tình trạng báo động”, tương tự) và không ngừng hành động (khái niệm *cơ - J* - *cơ*, *kì linh kính ứng cơ - t*). Nhưng bởi vì sự hiểu biết thực tại của họ “bị làm cho rắc rối” bởi sự rối nghĩa, những người dị giáo này “không tin” vào những gì đến với “chức năng hành

dụng tốt nhất”. Như vậy họ chọn cách thể hiện giá trị điểm dừng khi đưa ra lí do cho sự vận động, từ khi sự vận động này kết tủa lại, dẫn tới sai lệch. Nhưng “điểm dừng” nghĩa là “hết”, WFZ nói, (trang 229) trong cả ý thức lẫn xã hội : các giác quan và các đối tượng bên ngoài dừng lại “cái nào biết cái ấy” “không còn thu hút nhau nữa”; và nếu, tương tự, trên và dưới (cha - con, chồng - vợ, v.v...) tự thấy riêng mình là đủ và không còn có thể kích hoạt lẫn nhau nữa, cuộc sống nhanh chóng bị tan rã. Tâm điểm của hiện thực do đó không phải là “điểm dừng”; mà nó cũng không đơn giản là sự trái ngược nữa, sự “vận động” (bởi vì khi đó hai quan niệm này quay lưng lại với nhau và đều trở thành đáng ngờ): như đã nêu lên ở quẻ Phục, nó là “khởi đầu của sự vận động” (*động chi đoan nãi, thiên địa chi tâm - u*), giai đoạn đầu tiên của nó, là sự khởi động không ngừng đổi mới và từ đó đi ra tất cả.

Nhưng cũng có thể có lí khi tự hỏi nếu trong con người không có một nguyên tắc kích hoạt của sức sống như cảm xúc đạo đức (chẳng hạn sự xấu hổ, sự khinh bỉ, tình thương, v.v.. được ta cảm nhận): nếu chỉ các ý muốn, từ đó ta biết vì sao chúng thu hút “vào” (*lưu vu lợi dụng - v*), vì chúng không phải là tương đương. Nhưng trong hành động, WFZ ghi nhận (trang 229), các ý muốn này chỉ sinh ra *một trạng thái hưng phấn* giả tạo đối mặt với bên ngoài, và nếu chúng dẫn dắt ta nhằm “thúc đẩy” ta; chúng “rút lui” sau đó và đưa ta vào trạng thái “trơ ỳ”: chúng không biết cách, do vậy, để tạo ra một sự “kích hoạt” đích thực (khái niệm *hưng - w* - đây cũng là một từ cổ của Trung Hoa được phản ánh trong thơ ca Trung Hoa

và dùng để xác định môtip xúc cảm từ đó bắt đầu bài thơ, từ sự chủ động về ý thức khi gặp gỡ thế giới và làm sống lại sự phát triển sau cùng của văn bản). Sự *kích hoạt* đích thực, WFZ chỉ rõ, là sự kích hoạt mà “sự tỉnh táo” của nó “được mở rộng trong khoảnh khắc đột ngột” (*dương chi động dã, nhất niệm chi cơ vi phát vu nga khuynh - x*), trải qua “mọi sự dồn nén của những xúc động và sự vật trong ta”, cho ta nắm được mối quan hệ cơ bản liên kết ta và thế giới, “không thể phân biệt một cách hoàn hảo mối quan hệ này” và “không có hoạt động nào của các giác quan từ ý thức có thể vừa có thể mở ra vừa có thể rút gọn lại”. Cái mở đầu khi đó trong ta là bất khả kháng, bởi vì khác với cách nhìn về những gì trong trật tự các đam mê hay các lợi ích, và được dẫn dắt *tự bản thân nó* nhằm đạt tới thăng; khi trở lại với hai khái niệm hậu Khổng Tử vừa được sử dụng rất nhiều, ta nói được rằng “thực thể tạo sinh” là “rất nhỏ” nhưng còn “chức năng hành dụng” của nó thì lại “rất lớn”. Mọi ứng xử đạo đức chỉ là hệ quả và là sự kéo dài. Theo cách tương đồng, nó không ngừng mở rộng thành một kiểu kích hoạt mà quá trình vận hành của thế giới theo đuổi thành đường không chệch hướng và các sinh thể có thể sinh sôi mãi mãi.

Trong biểu tượng tạo thành quẻ *Phục*, hào sơ *dương* xuất hiện dưới sự chồng chất của các hào *âm*, được xác định: tất cả các hào tiếp nối đánh giá toàn bộ và chúng biết hành động từ sự kích hoạt hiệu quả này để lan toả đi qua chúng. Bởi thế hào *dương* được coi là “căn” cát: nó phong phú về mọi “kiểu logic” cần thiết để điều khiển thực tại, làm phồng to mọi sự mở rộng để đi tới. Tương tự,

với giai đoạn mở đầu, sự “trở về” (khắc phục sự chệch hướng) không chậm trễ (nó không mở ra “quá xa”, bắt đầu từ hào từ nói về quê), nó không đến để chứng minh, ở cấp độ của nó, để “tiếc nuối”. Bằng quan hệ với sự vận hành của hiện thực, hào sơ *dương* này biểu tượng cho thăng qua khả năng khởi nguyên riêng từ quê *Càn* (so sánh quê 1). Trên bình diện riêng tư của ứng xử nhân văn, nó thể hiện khi giáp mặt với cái là “ít xa cách với ta”, để biết “nhân cách” đạo đức của ta, sự xúc động đột ngột mở ra con đường đạo lí và cho phép dàn xếp sớm nhất mọi sai lầm hay các sai phạm của ta. Bởi vì chỉ có phản ứng tức thì, WFZ nhấn mạnh (trang 221), bởi nó là biểu hiện trực tiếp của ý thức khởi thủy và không bị cản trở bởi sự tính toán và “điều phỏng đoán” (đánh giá bằng “khen ngợi” hay “nguyên rủa”), đưa lại sự ứng xử hoàn toàn thoả đáng (bởi sự thoả đáng này được mở ra ngay khi đó); trái lại, khi “kiểm cách” hành động tốt hơn, theo cách tỉ mỉ nhất, và “được vận dụng” thì nó không còn cảm thấy sự cần thiết khẩn trương mà cái ngẫu nhiên dẫn đường và luôn luôn có nguy cơ chệch hướng.

Tác động của hào sơ là khá mạnh đối với toàn quê vốn dĩ khó khu biệt trong chuỗi tiếp nối các hào *âm*: bởi vì mọi hào đều vui vẻ trước sự trở về của *dương*, nó mở ra tương tự từ sự kích hoạt hiệu quả và do đó hướng tới trộn lẫn cùng một cảm xúc. Giữa chúng, sự biến đổi là rất nhỏ: hào nhị nhấn mạnh tính chất “thuận lợi” bởi vì nó có thể “dựa vào” khả năng đạo đức của hào sơ (xuất hiện như sự hoá thân của kiểu chữ *nhân* của Khổng Tử vốn

nằm ngay ở dưới nó; hào tam, tuy hãy còn gần hào *duyang* nhưng không còn tương tác (nghĩa của *Pin* - theo WFZ trang 232), cần hoạt động một cách riêng biệt trước ảnh hưởng tiêu cực của hào lục vốn tương ứng với nó nằm trong quẻ đơn khác, và vì vậy nó chỉ được đánh giá với cách nhìn về “tính trầm trọng” của tình huống, cũng “không mắc lỗi”; hào tứ có lợi thế của một vị trí trung tâm giữa năm hào *duyang* này nhưng ở đây, ngay trong lòng triều đình này, nó muốn tạo ra quyền lực, nó bỏ rơi các bạn đồng hành và trở lại “hoàn toàn một mình” gần hào sơ (tương tự ở đây nó được mời vào vị trí “thụt lùi”) để tiếp nhận sự “trở lại” của nó; hào ngũ, cuối cùng, không rút được một thuận lợi nào từ vị trí thống trị của nó để ngăn cản sự trở về này nhưng “kiểm tra những khiếm khuyết riêng của nó”, WFZ chỉ rõ (trang 234), quy thuận tùy ý với sự chi phối của *duyang*. Bởi vậy, trong trường hợp này, như ta hiểu, hiệu quả chân thực không chỉ được phản ánh ở hào ngũ mà ngay từ hào sơ: không phải ở giai đoạn cực điểm mà ở giai đoạn của sự suy thoái.

Ở một thái cực khác, khi sự mở rộng đã hoàn thành, hào lục tạo ra một ngoại lệ. Nó không chia sẻ cái tổng thể đẹp đẽ này. Nó là hào li khai. Bởi vì nó có thể tận dụng tiện ích của hành động mà nó đã xa rời bởi sự kích hoạt khởi đầu để tìm cách ngăn cản sự quay về này. Cũng từ đó, nó “bị lạc đường” và tất nhiên nó là “hung”. Cũng như nó muốn đối lập với cả tiến trình của hiện thực, đây là “những thảm họa tự nhiên” xác nhận về quẻ này; và nếu nó lao vào một sự đối đầu vũ trang (ngược với hào sơ

duang) nó sẽ đạt tới một “thảm hoạ” cho nó.

Hình thức cuối cùng của hào từ mang lại một bóng tối cho bức tranh. Khi tất cả được khớp lại ở đây để thiết lập cái nhìn về tính xác thực, sau đó tính xác thực này bị kích động, được mang lại để mở rộng ra vô cùng, tại chỗ tận cùng này là sự lo âu : bên kia của “thảm hoạ” mà nó phải chịu ngay lập tức, sự *li khai* này (qua quan hệ với logic của sự điều chỉnh) có thể nó bị bài xuất hoàn toàn không ? Hào từ kết luận bằng sự ghi nhận có thể dùng cảnh báo: “*chi vu thập niên, bất khắc chinh* -nghĩa là: *tới mười năm (chung cục) cũng không khá được*”). Lịch sử chứng minh khá rõ , trong thực tế, rằng thủ lĩnh của nó có bị giết cũng chưa đủ để cho cuộc bạo loạn dịu đi. Tiến trình tương tự như trong trật tự đạo đức, WFZ nhấn mạnh (trang 234): nếu dưới sự kích hoạt của tình cảm đạo đức, mong muốn của ta chịu theo lí trí (theo cách như các hào *âm* trước đó đối diện với hào *duang*) nó không còn gì, ở cấp độ ứng xử của ta, ngoài việc mạo hiểm thay đổi thói quen mà nếu quá nhỏ có thể xuất hiện, đưa tới những khó khăn khó có thể xua đuổi. Một vài sự vật còn giữ, bằng trật tự của các di hại, phản kháng lại sự loại trừ.

IV. Đi tới tận cùng của sự loại trừ cái đối nghịch (quẻ *Trạch Thiên Quải* - số 43).

Quẻ thứ ba của loạt quẻ này, quẻ *Trạch Thiên Quải* (số 43) thể hiện khó khăn này của sự loại trừ: năm hào *duang* kế tiếp nhau từ cơ sở và dự tính tổng đi hào *âm*

cuối cùng đang nằm trên đỉnh của nó . Đồng thời nó là sự trái ngược của quẻ trước đó; quẻ về sự trở về của *duyang*, quẻ mới này nắm giữ trực tiếp sự tiếp theo của hào cuối cùng, hào báo trước sự kháng cự bền bỉ của các tác tố li khai. Mặt khác, quẻ này biểu thị sự loại trừ đồng tình bằng sự tương phản với quẻ vốn tương đồng với nó trong cặp quẻ khác, quẻ biểu thị sự “lột xác” (quẻ *Bác* - số 23): trong trường hợp đầu, tất cả được đặt vào hành động để ngăn chặn sự tổng khứ của *duyang* như là một tác tố đứng đầu của quá trình, là hoàn toàn tích cực; trong trường hợp này, ngược lại, tất cả mọi nỗ lực được tiếp nhận để đi tới đích nhằm thanh toán hào *âm* lúc này nó không còn được dẫn dắt bởi *duyang* nữa mà đã đạt tới một tác tố tiêu cực.

Nhưng cần đặt câu hỏi, bằng cách nào một sự loại bỏ có thể được thực hiện một cách hiệu quả? “Loại bỏ” tương tự như khi, ở vị trí chứa nước tại chỗ, ta mở một khe hở cho dòng chảy của nó và mặc nó muốn chảy đi đâu thì tùy và chỉ một lo lắng duy nhất là đừng để nó gây ra úng ngập. Nếu ta dựa vào quẻ, ta thấy rằng *duyang* đã đạt tới đỉnh điểm bởi vì nó đã chạm đến vị trí thứ 5, là hào thống soái, và các hào khác đều nằm dưới nó, đều là *duyang*, biểu trưng cho sự tán đồng chung : do đó tất cả cần cho phép *duyang* chứng tỏ “tính vững chắc” của nó, tính vững chắc vốn đặc trưng cho *duyang* (đối lập với “tính tất yếu” của *âm*) để đuổi *âm* ra bên ngoài - WFZ nói rõ : trong “một vùng không có hiện thực” (*tuyệt âm vu vô thực chi địa* - z). Nhưng, đúng hơn, trong cách thức tương tự có thể không cần chỗ dựa không ? Và, nếu nó là “hào

rãnh” thì làm thế nào sự đứt gãy này trở nên khác biệt với hai kẻ đồng hành và xoá đi mọi dấu vết về quan hệ quá khứ của chúng ? *Â*, WFZ cho rằng, không “quên” cái đã gắn với *duong* và *duong* chính nó, khi tiêu thụ sự chia tay này, không phải là “không thể lay chuyển”.

Cho nên, ta lại được dẫn tới một lần nữa để suy nghĩ về chuẩn mực mơ hồ của một *chỗ khác* mà phù hợp với logic của cái nội tại thuần túy được phát triển ở đây, không biết cách tạo thành một chỗ khác đích thực và chỉ có một khả năng khác nhằm ẩn sâu vào trong lòng tiến trình, với cái tên *cận bã*. Ta nhận thấy một góc cạnh khác khá tốt trong trường hợp của hào cuối cùng của quẻ “lột xác”: hào *duong* cuối cùng này bị các hào *âm* đuổi cho ta thấy vì sao, ngay trong cùng thời đại lại có những kẻ tiểu nhân nắm quyền lực và tội ác chiến thắng, nhưng một ý thức nào đó về các “giá trị” vẫn được giữ vững. Nhà đạo đức bị đặt trong mọi va chạm nhưng tính mẫu mực của ông ta vẫn còn. Sự đảo ngược này được chỉ ra trước mắt : chắc có lẽ, hào *âm* cuối cùng khi bị các hào *duong* khác xua đuổi không hề can thiệp trực tiếp vào tiến trình vận hành; nhưng nó tiếp tục “ám ảnh” theo kiểu “để mắt” tới nó. Nói cách khác, giới hạn của nó không bị trung lập bao giờ. *Â m* “tận dụng” từ chỗ đậu trên cao của quẻ (và đặt tất cả dưới tầm nhìn của nó) để, WFZ nói, “dò xét” *duong* (*âm chung thừa kì thượng nhi tỳ nghệ chi - á*). Nghĩa là, theo cách mà WFZ, phân tích suốt theo quẻ (So sánh trang 355) ta khẳng định “loại bỏ” cái “mạnh do sức của nó” (“khi quan niệm rằng cái đó không đáng để dính vào mà điều hành”), từ vị trí “đã rút ra” vốn là vị trí của

nó (*phương dật cơ vu cục ngoại - b'*), không còn lấy “một chút xú” được chú ý từ mọi cái đến với ta, cả thất bại lẫn thành công (*dĩ hạ qui ngã chi đắc thất - c'*) - tất nhiên trong mục đích tận dụng; và cái nhìn bị chặn lại này, với cái nhìn đó sẽ giảm lược vị trí của âm, gây ra sự đe dọa đối với sự phát triển đi lên.

Bởi khó đạt tới sự loại trừ đích thực, nó phải theo sát chiến lược nghịch đảo, WFZ khuyên (trang 354 - 355), chiến lược *bao gộp mang tính quy tắc*: phải tham gia tích cực ngay từ phía dưới khi quy phục bằng sự kiểm soát của nó nhằm sẵn sàng tìm kiếm một sự xua đuổi. *Phần bên dưới* này, về phần ông, WFZ không cảm thấy bất cứ một lúng túng nào khi đồng nhất nó, theo chức năng của các tiêu chuẩn tư tưởng của ông: đó là mối quan hệ giữa “tiểu nhân” và quân tử, người “vợ” trong quan hệ với người chồng, các “rợ” (ngoại bang) trong quan hệ với người Hán; trên bình diện đạo đức, là quan hệ giữa “lợi ích” và “ý muốn”. Do vậy, khi ông đề cập đến người phụ nữ trong bối cảnh gia đình, hay về “kẻ tiểu nhân” trên bình diện chính trị, sự minh triết nhằm giữ gìn “cho phía bên dưới” bằng cách đặt chúng vào những “cái then chốt” và đặt chúng vào các giới hạn (*trí chi vu trung nhị nhân trung - d'*); tương tự, sự minh triết không bỏ rơi ngoại tộc mà giữ họ trong sự lệ thuộc nhằm xác lập một sự bảo trợ: bởi vì muốn “ngăn chặn” kẻ khác ở bên ngoài chỉ có cách làm tăng “lòng biết ơn” và tạo ra thường xuyên “một kho lo âu” khi đi tới. Theo cách tương tự, trên bình diện đạo đức, sự minh triết là “công lí điều khiển lợi ích”, là “lí trí điều khiển ý muốn”: bởi vì khi đó sự thèm khát của ta

quy thuận các yêu cầu đạo đức và các yêu sách đạo đức là “đúng đắn”; trong khi đó nếu “ta dựa vào sự chặt chẽ của bản chất đạo đức của ta” (So sánh ở đây là mọi hào *duong*), ta tìm cách “cắt đứt” với phần cảm xúc của ta và mong muốn “làm cho nó tắc nghẽn đi” (*cát khí nhân tình di đồ tắc chi - e'*) , ít ra cũng từ sự khiếm khuyết của ta, ý thức của ta trở nên hỗn độn, và dục vọng của ta lợi dụng lúc đó để xuất hiện. Sự loại trừ đòi hỏi, trong thực tế, ta luôn luôn phải tiến xa hơn để không phải chịu “thụt lùi”; và do vậy, sự “tắc nghẽn” của việc loại trừ, WFZ kết luận, không bao giờ đạt được và ta nằm lại trong sự lo âu.

Tất cả sự biện luận này gắn liền một cách rõ ràng với một môtip cổ xưa của nền tảng Trung Hoa. Sự bất thường của các con sông lớn thường xuyên đe dọa miền đồng bằng trung tâm Hoa Hạ, và con người học được cách đắp đê. Cũng như vậy, các chức năng *mang tính chất lễ hội* xác lập một kỉ cương cho phép các khuynh hướng thấp hèn hay loạn đảng, vừa tuân thủ tính quy tắc của tiến trình, vừa hợp tác một cách hài hoà; để sống yên ổn với chúng, không cần thiết tháo lui theo cách mở cho chúng “một khe rãnh”, như nét riêng của quả này, mà phải đặt chúng vào *một dòng chảy*. Một lần nữa (bởi lẽ ta luôn luôn có hoạt động của một sự vận hành), lí tưởng ở đây không thể là gì khác ngoài sự điều chỉnh .

Một sự loại trừ tận gốc có nguy cơ tạo thành một ảo tưởng. Vì WFZ không hề khó khăn khi chứng minh mỗi nguy hiểm rút ra từ chứng cứ của lịch sử. Chắc chắn bởi vì lịch sử, cái cho phép ta phân tích tốt nhất vì sao lại tin vào sự loại trừ này, trong hành động, không bao giờ bỏ

sung cho nó và phản ánh sự dữ dội của nó sau mỗi lần đánh nhau. Tương tự, từ quẻ này sang quẻ khác, hai kiểu minh hoạ đối lập nhau: trong trường hợp trước đó, kinh nghiệm từ sự ngẫu nhiên của xúc cảm đạo đức cho ta hiểu một cách trực giác ý nghĩa của *sự kích hoạt tích cực* không ngừng đặt ra trong sự vận hành của thế giới và tạo thành “tâm điểm” của hiện thực; trong trường hợp này, sự khó khăn về chính sách nhằm chấm dứt nạn ngoại xâm cũng như nạn tiếm quyền từ nội bộ cho phép đưa ra khuynh hướng *bất rể* theo cách riêng với các tác tố tiêu cực. Ngay từ thời Cổ đại, WFZ nói (trang 355), đã nở rộ một lí thuyết, theo đó đã tạo ra ở Trung Hoa một vương triều xứng đáng với tên gọi của nó, không chiếm đóng ngoại bang (“cũng như nếu tính cao thượng của đạo đức đủ đảm bảo cho an ninh”). Quả là đúng, bởi vì chúng có thể dựa vào vị trí biên ải, vị trí cho phép Trung Hoa giám sát tất cả khi rút lui (điều này được biểu trưng ở đây bằng hào *âm* cuối cùng) và, từ phía nó, những người Trung Hoa ở trung tâm (Hoa Hạ) có xu hướng không đề phòng chúng, bằng cách vạch ranh giới cho chúng, những ngoại bang này trở nên càng ngày càng nguy hiểm. Chứng cứ là, ngay đầu thế kỉ IV của kỉ nguyên chúng ta đang sống, các ngoại bang bắt đầu xâm lược Trung Hoa, cái ác chỉ làm tồi tệ thêm dẫn tới Trung Hoa bị xâm lăng từ phía Bắc (năm 1127), sau đó là sự thống trị hoàn toàn của quân Mông Cổ (năm 1279). Sự loại bỏ, cứ mỗi lần như vậy, không thể được hoàn thành và “ngọn lửa” “khó dập tắt” không hề gặp khó khăn nào để lan rộng xa hơn: WFZ như vậy đã cân nhắc khá đầy đủ về cái tệ hại vốn

không trừ bỏ được này khi ông sống, dưới sự xâm lược của người Mãn (1644).

Sự loại bỏ cái ác là không dễ trong chính sách nội bộ. Như vào năm 705, năm nước chư hầu liên kết lại, như năm hào *duang* của quẻ, để đánh đuổi chế độ hôn nhân không cưới xin (tức triều đại Võ Tắc Thiên - ND) với thành công là đã tạo ra một đế chế nữ quyền Võ Tắc Thiên (Wu Zetian), người ta có thể tin rằng một trang sử mới đã được thiết lập vĩnh viễn; tuy nhiên, trong thực tế, cháu của Võ Hậu thất bại, Wu Sansi không những giữ vững triều đình mà còn củng cố vị trí khi trở thành người tình của nữ hậu mới : bằng cách cưới con gái của nữ hậu cho con trai mình, tiếp đó ông ta đề ra việc chỉ định con dâu làm “quân vương kế vị” để có thể điều hành mọi việc qua bà ta; nhưng các đại thần trong triều đã ngăn cản ý đồ đó của ông ta, khi ấy ông ta dựa vào “ngũ đại” để lật đổ nữ hậu, thừa hưởng từ đó về sau một uy thế lớn, và trừng phạt; không sủng ái các đại thần nữa. Sự loại trừ mà các đại thần không biết cách theo đuổi đến tận cùng đã kết thúc bằng việc họ bị chống lại. Một ví dụ khác mà WFZ vay mượn, lần này, từ lịch sử đương thời: trong những thập niên cuối cùng, hết sức hỗn loạn của triều đại nhà Minh (đầu thế kỉ XVII), một Feng Quan nào đó đã thành công trên con đường triều chính nhờ đặc huệ của ông ta là một hoạn quan. Wei Zhongxien, khi đó cai trị bằng chính sách khủng bố, và phó mặc, trong số các tội ác, sự phao tin sai lạc (*Sanchao yaodian*) nhằm làm mất uy tín giới học sĩ (*Donglin*): khi hoàng đế băng hà, loạn đảng nho sĩ nắm lại được quyền lực, không biết đốt đi

mọi hồ sơ lưu trữ trước đó, nhưng cuộc thanh trừng được sắp đặt đã không đụng chạm tới Feng Quan là người phải chịu trách nhiệm chính về điều bí mật này; điều bí mật được trông đợi là quá ít, WFZ chưa chát mĩa mai, bởi Feng Quan, một kẻ cơ hội gặp thời, sẽ tìm lại cái vai trò là hợp tác với quân xâm lược Mãn Châu: ông gánh lấy cho riêng mình cái khó khăn có thể hoàn toàn làm trong sạch.

Cũng cần đọc lại Thoán từ về quẻ này để thấy rõ hơn sự đối địch hết sức nguy hiểm mà ông đã ghi nhận theo như cách hiểu của WFZ (rất khác cách hiểu của các dịch giả phương Tây - So sánh Wichelim, trang 200; Legge, trang 151, Philestre §761 - nhưng đúng theo lời của Thoán từ), hình thức mở đầu bằng dấu hiệu “Không khí thoả mãn và yên tĩnh” (*duang* với nghĩa *duang duang nhi tự đắc - f*) về hào *âm* cuối cùng trên đỉnh quẻ - vị trí cuối cùng này khi ấy thể hiện bộ phận “tụt hậu” (và do đó, theo tôi là cái bí mật nhất, cái thuận lợi nhất cho các mưu mô) của “cung đình” (bởi thế sự tiếp tục chỉ hào ngũ, hào tương ứng với vị trí thống trị) : cũng như nó là *âm* ở vị trí *âm*, hào lục là “nằm đúng chỗ”, và nếu như nó có một độ lệch, rất có thể, từ các mưu mô này, độ lệch này giữ yên tĩnh hoàn toàn, dò xét mọi người qua lại trong triều... Như vậy, đối mặt với cái “nghiêm trang” của tình huống, với tất cả mọi hào đều *duang*, được “liên kết” với nhau, không quên “kêu gọi lẫn nhau”. Trong thực tế, chúng chỉ có khả năng khác là “cảnh báo” lẫn nhau để luôn cảnh giác đối với “lãnh địa riêng của chúng”. Bởi thế nó không “tiện lợi” cho chúng khi đi đến “đổi đầu”

sớm (chống lại dịch thủ này được thể hiện bằng hào *âm* được rút ra ở đỉnh); nhưng cũng như trường hợp của quẻ trước đó (quẻ Phục); nó là thuận tiện cho các hào *dương* tiếp tục “tiến lên phía trước”; bởi vì nếu *dương* đi theo con đường của nó - cũng là con đường đúng đắn - và không ngừng được củng cố, nó sẽ đạt tới một ngày nào đó mà hành vi suy thoái của *âm* (chắc chắn không phải chính bản thân *âm*, mà sự lạc đường đi ra ngoài sự kiểm soát của *dương*), sẽ kết thúc bởi bị bắt “dừng lại” và “bị phá huỷ”.

Chờ đợi sự sụp đổ này, năm hào *dương* của quẻ gặp khó khăn trong việc loại trừ bằng cách phân rã như qua một lăng kính, các hình thái khác biệt này. Khó khăn này giữ, như cấp độ của hào sơ hay hào tam, vị trí bị chiếm. Trường hợp hào sơ, ở cơ sở của quẻ, “sức mạnh” tiếp nhận được hãy còn rất yếu ớt (nó chỉ được phản ánh với mức độ “một ngón chân cái” qua lời hào từ), nhưng bởi vì hào này là *dương* trong vị trí *dương* và tính toán để tích lũy từ *dương* nằm trên nó, nó vội vàng đi tới thực hiện áp lực chống lại *âm*, để bài xuất nó: nó không chỉ đạt tới điều đó mà còn hơn thế “lưỡi gươm của *dương* còn bị bẻ gãy”, WFZ ghi nhận (trang 357), trong khi đó vị trí của *âm*, tại đỉnh, lại được củng cố. Điều không thiếu để đạt tới mỗi lần khi mong muốn dương đầu với bọn người sâu một khi ấy và vị thế xã hội riêng tư không đủ để nâng mình hoặc giả bước tiến đạo đức chưa đủ; tương tự khi các tín đồ đạo Phật hay đạo Lão, WFZ nói tiếp (trang 358) muốn ngăn chặn con đường của các khát vọng trần thế, nhưng khi đó khả năng của họ hãy còn hạn chế và sự

minh triết của họ là “thô tục”, điều đó chỉ dẫn tới “các trật tự hỗn loạn”. Còn với hào tứ, vị trí của nó không mang lại một sự suy đoán tương tự, mà nó đưa tới sự lo ngại về một sự thoả mãn từ phía nó đối diện với hào âm (ở vị trí thứ sáu mà nó tương thích); cần phải đưa ra ở đây một sự phản ánh nhằm làm tiêu tan mọi nghi ngại (về thân bại danh liệt): “sức mạnh” được đưa ra lúc đó ở cấp độ “kẻ bất tài”, chỉ sự phán xét, và có nguy cơ gây nên sự hận thù của bọn tiểu nhân mà “sức mạnh” này phản kháng lại, lúc đó không thiếu cái “hung”, WFZ minh họa trường hợp này bằng câu chuyện về Zhou Yi (đầu thế kỉ IV) người, mặc dầu gắn bó với gia đình Wang Dun (ông ta được Wang Dun bảo trợ hoàn toàn và chính ông là người cứu Wang Dao, cha của Wang Dun) đã thể phải chứng minh chừng nào có thể tính cố chấp khi mà Wang Dun tham gia bạo loạn chống triều đình và bị giết (So sánh các câu chuyện dân gian về nhân vật trong Shishuo Xinyu, nhất là chương V, §31 và §33). Giữa hai bờ này, hào nhị xuất hiện như là sự cân bằng và vì nó là “cảnh giác” đối với cả chính nó và , hơn thế, nó “kêu gọi” những hào khác để báo động cho chúng, nó không còn “phải lo sợ” các “cuộc tấn công” mà âm có thể bất ngờ chống lại nó (tương tự như một tên cướp “rơi tõm vào đêm đen” bởi vì nó không phải là sự tương thích đều đặn). Tuy nhiên WFZ kết luận, hào này là hào duy nhất ở trong lòng của các hào “thu được thắng lợi” “thoả mãn với những gì đã đạt được và không thể bận tâm tới sự không loại trừ của âm”: từ đây, ta kiểm tra thấy rằng với quả của “sự loại trừ” này; sự loại trừ, trên thực tế, không

đạt được sự thành công.

Bởi chính hào tứ và hào ngũ không thể đẩy xa hơn sự loại trừ mong muốn - nhưng bằng một lí do khác : sự cảm dỗ của chúng, khi tiếp cận gần với hào âm, để cho sự xác định của chúng bị yếu đi, để bị quyến rũ bởi hào này (So sánh qua quan hệ với giá trị biểu trưng của các quẻ đơn: khi mà quẻ *Càn* ≡≡≡ , thể hiện tính kiên trì tiến lên phía trước, còn quẻ *Đoài* ≡≡ , thể hiện sự đồng thuận trọng thể và của sở thích). Như vậy được tiến về phía trước đạt tới “sự lưỡng lự và nặng nhọc” ở hào tứ (như thể nó không còn là “tám đệm để ngồi”) và còn nguy cơ thiếu đi sự xác định cần thiết ở hào ngũ (như là “con cừu” - biểu tượng của quẻ *Đoài* - đang gặm cỏ trên “cao nguyên” và nơi đó là tốt nên nó không vội vã, tiến lên trước bất chấp mọi lời cảnh cáo. Hào cuối cùng này, trong thực tế, là “người chịu trách nhiệm” cho sự bài xuất của nó, bởi vì nó ở rất gần âm; Bởi thế nếu nó “không mắc lỗi” vì nó thành công, nhờ vị trí ở trung tâm trong lòng quẻ đơn này, không bị “mềm yếu” bởi âm, nó thiếu đi quyết định đúng đắn giúp nó “toả sáng”.

Cuối cùng cũng đạt đến sự phá vỡ “không một tiếng kêu” ở hào lục. WFZ làm nổi bật nó một lần nữa bằng ví dụ lịch sử (trang 360), ví dụ về Xu Da, vượt qua nhiều chiến dịch, dẫn đầu quân đội Trung Hoa, tại ngoại ô Bắc Kinh (năm 1368): các thủ lĩnh Mông cổ tận dụng đêm tối để chạy trốn và Trung Hoa được giải phóng. Sự minh triết, trong triển vọng loại trừ, là lôi kéo tất cả các lực lượng về mình và đồng thời nó “chờ đợi” các kho báu mà

kẻ hưởng thụ đã kết thúc bằng “sự khánh kiệt”. Bởi vì, nếu không, ta luôn luôn phải sợ rằng kẻ khác ở phía dưới sẽ lọt được vào một lần nữa.

V. Dự phòng sự rủi ro luôn lách ngay từ trong lần gặp đầu tiên (Quẻ Thiên Phong Cấu - số 44)

Quẻ cuối cùng của loạt quẻ này, quẻ *Cấu* (số 44) được tạo thành từ một hào *âm* xuất hiện dưới sự tích lũy của các hào *đương* . Thể hiện sự rủi ro khi *đương* gặp gỡ với *âm*, hào *âm* này bắt đầu luôn lách dưới nó. Sự nguy hiểm của một sự luôn lách, nổi lên từ cơ sở của quẻ, tạo ra ở đó sự đảo ngược cần thiết của sự loại trừ được phản ánh tại đỉnh của quẻ trước đó (quẻ *Quải* - số 43): với bấy nhiêu sự luôn lách mở đầu một cách dễ dãi thì có chừng ấy sự loại trừ tiếp theo từ sự luôn lách này, như ta thấy, là khó để kết thúc (hoàn thành). Đồng thời, quẻ về sự luôn lách này, vốn là quẻ cuối cùng trong cặp hai quẻ được xem xét, cung cấp điểm xuất phát từ đó quẻ đầu của bốn quẻ này, quẻ *Bác*, chỉ sự “lọt xác” (số 22), cho phép nhìn thấy kết quả: khi luôn lách một cách kín đáo từ cơ sở của quẻ, hào *âm* bắt đầu con đường hướng lên trên dẫn tới sự “lọt xác” dần dần của *đương*. Vì thế, ta chấp nhận nó theo cách tốt nhất về những gì mà quẻ luôn lách này trái ngược với trường hợp, theo cách tương đồng, được thể hiện, trong một cặp quẻ khác, sự “trở về” của *đương* (quẻ *Phục* - số 23): trong khi mà, ở trường hợp cuối cùng này, sự xuất hiện của *đương* ở cơ sở của quẻ tạo thành sự rung động *kích hoạt* nhờ đó tiến trình vận hành của thực tại (hoặc của ý thức đạo đức) phải đi theo mọi sự mở rộng

của nó, sự xuất hiện của *âm* ở cơ sở tại quẻ này thể hiện chặng đầu tiên của sự xuyên thấu mà kết quả suy thoái sẽ lan ra sau đó, bằng luôn cúi, dẫn tới đe dọa toàn cục.

Nhưng từ đâu mà hành động *âm* đến gặp *dương* ở trường hợp này lại là tiêu cực, khi mà rõ ràng là chỉ luôn luôn bằng gặp gỡ và phối kết giữa *âm* và *dương* mà thực tại giữ được thăng trường ? Cho nên, mỗi nguy hiểm chỉ đến, một cách logic, theo cách mà sự gặp gỡ đó diễn ra. Quẻ *Cấu*, WFZ mở đầu bằng cách cụ thể hoá (trang 361) thể hiện cuộc gặp được sinh ra “mà không ai chờ đợi”, bất ngờ (*bất kì nhi nội viết ngộ hữu chi tượng dã - g'*): như khi mà một cô gái gặp gỡ bất ngờ, ngẫu nhiên một chàng trai và không được giới thiệu trước với anh ta. Cuộc gặp gỡ này, do đó, sở hữu ngay từ đầu một vài sự vật “vội vàng” hay “bất cẩn” (*tảo thứ - h'*) có nguy cơ làm tổn hại đến sự phát triển sau cùng của các quan hệ. Khi “hào *âm* trở thành đứt đoạn dưới một nhóm hào *dương*”, WFZ chỉ rõ, khi bình giải quẻ này, nó đã tiếp nhận ý muốn “can dự vào sức mạnh” và “tự đặt mình vào chúng” (*bản dục can dương - c'*), nhưng “cũng như sức mạnh của nó khi đó không còn đủ để đương đầu với chúng”, nó “luôn lách một cách nhẹ nhàng” (*tuyển dĩ tương nhập - J'*) theo cách “chinh phục trái tim” và khi đó chúng phản ánh các ý đồ xấu xa. Dưới “vẻ ngoài mỏng mảnh”, lòng tự ái bên trong của nó là “mạnh mẽ”, và nguy hiểm là lớn hơn rất nhiều khi nó thử tạo ra xúc động bằng “sự yếu đuối” và “cô độc” từ lần xuất hiện “một cách tầm thường” ngay dưới chân chúng ta. Cho nên, lời hào từ đề cập đến quẻ là chỉ duy nhất sự báo hiệu

này (trong cách nhìn của *dương*: “*Nữ tráng, vật dụng thú nữ*” (nghĩa là: *con gái cường tráng, đừng cưới nó* - cũng có nghĩa là tiểu nhân *dương* lúc rất mạnh, đừng thân với nó). Nếu không may, mắc phải một cuộc gặp như vậy, *WFZ* đi xa hơn, thì cần chấp nhận “thái độ của người đến”, như cách “ném ra” thành linh, những “lời nói dịu dàng”, cũng như “lời nguyện” độc địa nhất của “người hiện diện”, như là một “thứ thuốc độc”: nếu giữ nguyên hoàn toàn “khép kín” và “không lay chuyển” (Đức của *dương*), thì người kia không thể làm gì được. Nhưng bởi vì, khi cuộc gặp xảy ra, người ta đã vui mừng với toàn bộ sức mạnh (so sánh, đối với quẻ, hào *dương* ở cực điểm của nó và hào nhị, hào ngũ “không hề mất đi sự cân bằng”), người ta có thể thử tìm cách không run sợ trước một cuộc gặp tương tự để tạo ra sự vui vẻ ở đây; và khi đó, người khác, không nghi ngờ gì cũng không thẹn thùng, hiểu thấu “tấm lòng” của bạn và “găm nhăm” trái tim bạn.

Khá dễ dàng để hiểu vấn đề này : nhà bình giải dẫn dắt bằng cách không định nghĩa triết học về mối nguy hiểm của sự loại trừ, tương tự *theo cách mà các hào thể hiện trên các quẻ* (một mặt, bằng sự đối lập với khó khăn của sự loại trừ, từ cái mở đầu khác của quá trình - so sánh quẻ *Quải* - và mặt khác, bằng đối lập của sự phong phú về cái kích hoạt, như một kiểu mở đầu khác, so sánh quẻ *Phục*) để đưa ra trước sự hiện thân của các vai trò - mà, từ đó quẻ được mở ra trên bình diện tư tưởng. Sự kích hoạt khởi động thực tại là *dương*, sự luồn lách đe dọa là *âm*: do đó sự luồn lách sẽ là phương pháp tiến hành riêng đối với nữ tính . Hay hơn nữa, trong một khớp nối khác, nó

cũng là một phương pháp tiến hành riêng đối với ngoại tộc đang không ngừng luồn lách qua biên giới và đe dọa Trung Hoa. Như vậy, WFZ đã dừng lại để nói một cách hoàn toàn tự nhiên các ví dụ lịch sử để ông mở rộng khi đề cập đến quẻ trước đó nhưng để chỉ ra, trong lần này, không phải là đích tới mà là điểm khởi đầu. Khi đó, dưới triều đại Tống, người Trung Hoa giao tiếp với các tộc người ở Jiirchen, họ tin tưởng mãnh liệt khi dựa vào các tộc người này nhằm tống khứ người Liêu (Liao) đang quấy nhiễu họ: trong khi họ “không ý thức được” mối nguy hiểm đang được chuẩn bị, các thủ lĩnh Jiirchen xâm nhập vào Trung Hoa dưới danh nghĩa sẵn sàng giúp đỡ, “các thủ lĩnh này biết rất rõ họ phải làm gì” và cuối cùng triều đại nhà Tống đã bị diệt vong. Cũng tương tự, trước khi tự phong thành quân vương và thôn tóm quyền lực, Võ Tắc Thiên, người đàn bà khủng khiếp (cuối thế kỉ VII - đầu thế kỉ VIII) đã bắt đầu đơn giản bằng một hôn nhân không cưới xin; nhưng bà ta biết luôn sâu nhờ các ân sủng của hoàng đế và đã không ngừng gia tăng áp lực đối với ông ta cho tới khi lật đổ ông ta.

Nhưng, có thể đặt ra câu hỏi, một cuộc gặp gỡ bất ngờ tương tự như cách mà quẻ thể hiện, có nhất thiết là tiêu cực không? Không, tất cả phụ thuộc vào bằng cách mà nó đảm nhận. Về phần nó, hào từ không gặp bất cứ một khó khăn nào khi chỉ ra vì sao kiểu gặp gỡ này không ngừng diễn ra giữa Thiên và Địa lại chính là cội nguồn của sự sinh sôi vô tận của các sinh thể tồn tại không kém trật tự. Sự minh triết, khi đó, theo cách của Thiên, biết cách đón nhận phía dưới (như là Địa ở phía

dưới so với Thiên) để đạt tới hệ điều chỉnh của nó: như vậy, ngoại tộc trở thành “đễ sai khiến”, kẻ tiểu nhân trở nên “ngoan ngoãn” và người vợ trở nên “nhu thuận”. Sẽ là sai lầm khi tin rằng nếu chỉ dựa vào các cuộc gặp tương tự để đạo đức có thể phát triển (bởi vì có thể đặt lại vấn đề cùng lúc thì sẽ rõ tính logic lưỡng cực từ đó mọi cách nhìn về các sự vật này dựa vào): ngay cả khi đề cập đến các khẩu vị cơ bản nhất nổi lên trong ta, WFZ nhấn mạnh, như là sự “ăn uống hay giới tính”, sự kiểm soát mang tính đạo đức (từ trật tự của “lễ”) có thể được thực hiện (*tức thực sắc nhi lễ trị - k*’).

Ta cũng có thể quan niệm một sự luồn lách mà các kết quả là thuận lợi như cách thức hào từ đề cập về quẻ này khi khai thác các giá trị riêng của các quẻ đơn [nhưng khi đó dễ chệch hướng, WFZ phòng ngừa trước (trang 363) khỏi ý nghĩa tổng thể, với chức năng “báo trước” vốn là thuộc tính của quẻ này]; ở phần trên, quẻ *Càn* ≡≡≡, biểu tượng của Thiên; ở phía dưới, quẻ *Tốn* ≡≡≡ biểu tượng của gió. Như vậy gió cho phép ảnh hưởng có lợi bốc lên tới Thiên để rồi lan tỏa khắp nơi trong tự nhiên. Và *gió* cũng tạo ra hình ảnh theo cách của nó “các thứ bậc” thống trị, bởi lẽ chúng được truyền bá từ ý thức mà “tính xác thực” bên trong đạt mức tuyệt đối (*chí thành - l*’), đã thành công trong việc làm thấm vào tận tâm các quần thần và ảnh hưởng tới họ. Cho nên, khác với cách nói thông thường chỉ tính tới các hiệu quả “tu từ” và tại đó sức mạnh kích hoạt chỉ là giả tạo (*phỉ súc từ nhi nhân toại động-m*’) (nó chỉ phản ánh, theo cách nhìn Trung Hoa cổ xưa, ở cấp độ “cành nhánh”- nguyên văn :

dĩ ngôn cảm nhân, tắc diệc mật hĩ - n'), một sự luôn sâu tương tự cho phép nói tới “sự xuyên thấu nhẹ nhàng”; cho tới các uẩn khúc “giấu kín” nhất và “tinh tế” nhất của ưu thế bên trong (*tuyển nhập vu nhân chi ẩn vĩ - o'*), và gây xúc động cho con người từ chỗ sâu kín nhất.

Trở lại với chức năng cảnh báo của quẻ, vốn phù hợp với kinh nghiệm chung nhất của con người. Như trường hợp hài hoà từ sự trở về của *dương* (quẻ *Phục* - số 24), hào sơ là thành tố xác định quẻ; nhưng khi một trường hợp mà tất cả được đưa ra để mở rộng sự kích hoạt rộng rãi để phát động nó, thì trong trường hợp này cần dẫn dắt ngược lại để ngăn chặn sớm nhất sự luôn lách nguy hiểm có mặt ở đây ngay từ đầu. Cũng như vậy, không phải ngạc nhiên về môtip chỉ sự tiến về phía trước được đưa ra trong lời hào từ về quẻ này như là “sự hãm phanh” để dừng xe. Nếu hào *âm* dừng lại ở giai đoạn này, sự “toàn vẹn” được giữ gìn; ngược lại nếu “nó tiến về phía trước”, nó sẽ “cho thấy” các kết quả “hung”: về môtip “con cừu” đang ăn cỏ trên thảo nguyên, nó không vội vã tiến vào con đường của sự loại trừ, ở hào áp chót của quẻ trước đó, con cừu bị đối lập ở đây với hình ảnh “con lợn cái” vốn rất “ốm yếu” (biểu tượng của vị trí cô độc ở phía dưới của quẻ) không thể nào tiến lên phía trước “mà không đi chệch khỏi con đường của nó (nghĩa của *fu - phù*, theo WFZ, trang 363) và sẽ rơi vào hỗn loạn. Như vậy, nó rơi vào hào nhị, hào dự báo cái xấu để dừng lại sớm nhất bước tiến này: nếu ở giai đoạn “rào chắn” này “con cá” (thành tố *âm*, hào sơ; so sánh hào ngũ của quẻ *Bác*, “con cá bị

xiên nướng”), “không có lỗi”, hào từ chỉ ra như vậy (khi ghi lại hình ảnh “rào chắn” này cho thấy ít sự thù địch cô độc). Bởi vì hào sơ *dương* này “không may” khi bất ngờ gặp phải một hào *âm* dưới nó, nó phải “cáng đáng” ngay tình huống như là “người chịu trách nhiệm” đối với “các vị khách” (các hào trên cao) và có trách nhiệm với khách mà không cần biết người khách này đến có thật là để can thiệp vào việc của mình hay không : trong thực tế, bạn đồng hành bình thường của hào sơ là hào tứ (quan hệ tương hợp về khoảng cách, theo kiểu *dương*), nhưng nếu chờ đợi, bằng sự lo lắng về thể thức, lễ thói cũng như sợ bị phê phán (và để “mua cho mình” danh tước với sự trung gian thận trọng, WFZ tiếp tục một cách mỉa mai) rằng sự luôn sâu được phát triển cho tới giai đoạn bắt đầu tái hành động, cái ác đã tiến xa và trở thành không thể kìm hãm được.

Bởi vì các hào tiếp theo của quẻ, về phía chúng, phản lại một sự cảm dỗ nào đó để nhường chỗ cho sự luôn sâu của *âm*. Lời hào từ đề cập tới hào tam lấy lại môtip bước đi “lưỡng lự” và “cái mộng trần” nhằm chỉ ra tính chất chưa xác định đầy đủ của hào tứ trong quẻ trước đó, cũng như nếu hào tam bù trừ được sự thiếu hụt này bằng sự đảm bảo từ vị trí *dương* (và do đó, vững chắc) lúc này là của nó ngay trong lòng quẻ và như vậy sẽ thoát được khỏi “tội lớn”. Còn ở hào tứ, như đã biết, là sự tương hợp bình thường với hào sơ ; nhưng cũng như hào nhị nó cần quan tâm tới hào này, hào ngũ không còn “cá” để “vây bắt” nữa. Do vậy, cũng như nó

giữ vị trí *âm* (là “mềm”) và hơn thế, vị trí của nó là vị trí “giật lùi” (nó đi về phía dưới), nó thử tìm cách đồng thuận sức mạnh với hào sơ được nổi lên từ phía dưới của quẻ: như vậy kẻ thống trị tồi tệ muốn có sức mạnh đồng thuận của thiên hạ (từ bản chất của *âm*) theo cách nhìn của nó và trái lại, chỉ làm gia tăng sự “xa cách” của nó.

Cuối cùng, hai hào sau chót thể hiện, bằng cách đối lập, phương pháp phù hợp để tiếp cận “phía dưới” mà người ta bắt gặp. Bởi vì nó là hào thống trị và vị trí cân bằng của nó (trong lòng quẻ đơn) đảm bảo cho nó “tính thẳng thắn”, hào ngũ có thể “rào bao quanh” *âm* (hào sơ), như cách bao gói một “quả dưa” với những cành “liễu” được đan cài lại: quả dưa là loại quả thối úng rất nhanh, WFZ nói rõ (trang 366), nhưng nếu được bao gói cẩn thận, nó sẽ không bị hư hỏng. Tương tự, nếu được *dương* điều chỉnh, *âm* sẽ phục vụ cho sự sinh sôi của muôn loài, theo cách luôn luôn “trật tự”, và tiếp thu từ đây tính thẳng thắn; nhưng, chắc vậy, khả năng này không xảy ra với nó từ chính bản thân nó mà là một sự may mắn đến với nó từ *dương* “từ trên trời rơi xuống” cho nó. Ngược lại, bởi vì, ở bên kia hào ngũ, *dương* không còn sở hữu hoàn toàn khả năng thống trị này và do đó, vị trí cuối cùng của quẻ đạt tới vì đã quá xa *âm*, vốn hiện ra ở cơ sở, hào lục *dương* không còn là cách để giữ nhiệm vụ cũng rất hào hiệp với *âm* và “hạn chế gặp gỡ” (ở đây là nghĩa của *lin - lận vu ngộ - p*). Theo lời hào từ về nó, sự gặp gỡ này không chỉ còn diễn ra một cách hời hợt, ở cấp độ các “cái sừng”.

Không có “lỗi” nhưng sự thắng của thực tại bị rút giảm và sự phong phú bị phá huỷ: khi đó, xuất hiện sự rút lui trong quan hệ logic với chức năng lưỡng cực và như đã thấy, qua sự cặp đôi giữa Thiên và Địa, điều chỉnh thiên hướng lớn lao của hiện thực.

Chương VI

TRỜI CAO ĐẤT THẤP HAY SỰ SẮP XẾP CỦA HIỆN THỰC (Hệ từ truyện A §1)

Dưới tiêu đề “*Hệ từ truyện*” hay “*Các hình thức phụ giải*” (*Hệ từ* - so sánh Philastre, § 132; Wilhelm, trang 319), cuốn *Điển thư về sự chuyển hoá* giới thiệu cho ta cách phản ánh không bị xé lẻ như cách phân tích riêng rẽ về hệ thống các quả. Được quy công cho Khổng tử theo truyền thống (nhưng chắc chắn được cấu thành từ một thời đại muộn màng hơn, cho tới những thế kỉ cuối cùng của cổ đại Trung Hoa, trong các hoàn cảnh thụ cảm lời dạy của ông này), văn bản này soi sáng cho ta từ phương diện tổng quan về logic của sự biến thiên và nền tảng của nó; từ đó, nó cung cấp cho ta các quan niệm cơ sở của cách tái hiện hiện thực của người Trung Hoa. Bởi vậy, các trang chủ yếu, ở đó nỗ lực khái quát, tổng hợp cũng như tinh thần của hệ thống được dẫn dắt tới kết quả của nó, tại đó tư duy mà cuốn sách chi phối để đạt tới sự phát

triển sung mãn, từ các hình thức, thường được lặp lại, được đoán định hoàn toàn: vô số các biến thể bắt đầu từ các đề tài này nhưng không nói được một cái gì hoàn toàn mới.

I. Xếp đặt vị trí: Thiên và Địa, cao và thấp

Như vậy, câu mở đầu *Hệ từ truyện* đã biện giải, chỉ với nó, cái tạo ra cách *lựa chọn* theo kiểu Trung Hoa về thực tại. Bốn câu văn với bốn tính chất đủ để mở ra thế giới trong sự cân bằng áp lực và hoà điệu:

*Thiên tôn địa ti, Càn khôn định hĩ, ti cao dĩ trôn,
quý tiện vị lữ*

(Nghĩa là: (Vì thấy) Trời cao Đất thấp (mà thánh nhân) vạch ra quẻ *Càn* và quẻ *Khôn*; cao thấp đã bày ra thì định được quý và tiện. (*duy* quý và *âm* tiện)-ND).

Nhận xét này dường như quá tầm thường và có vẻ vô nghĩa: Trời ở trên cao, Đất ở dưới thấp... Tuy nhiên, tất cả đều được nói tới; mọi sự lựa chọn to tát “mang tính lí thuyết” đã được tạo ra. Bởi lẽ, hình thức này, đã mở ra cho ta trước tiên về những gì mà thực tại luôn luôn được tiếp nhận từ cách nhìn nhị nguyên về khoảng cách (Thiên và Địa; hoặc, trong *Diễn thư về sự chuyển hoá*, là *Càn* và *Khôn*, “động” và “tĩnh”) mà không phải bắt đầu từ một thuật ngữ duy nhất (Thượng đế, nhất thể, động lực đầu tiên...) và đây là sự *phân cực* (biểu trưng bằng *âm* và *duy*) từ đó vĩnh viễn sinh ra đại tiến trình của các sự vật: bởi vậy, đây là quan hệ trước hết giữa cao và thấp và

nó xác định điểm xuất phát của hiện thực. Nhưng hình thức mở đầu này không chỉ gọi ra những gì là khuôn khổ, là căn rễ của thực tại, mà nói cho ta nhiều điều hơn là từ trong khuôn khổ tự nhiên này sẽ được áp dụng vào đạo đức: bởi quan hệ này cũng là cái được định hướng đầu tiên, từ đó cao và thấp xác lập một sự khác biệt về cấp độ. Quan hệ tạo ra tiến trình vận động hàm chứa trong nó một kích thước về giá trị, sự phân cực là khách thể của hệ thống. Như vậy khuynh hướng đạo đức đã được chỉ ra trong trật tự của các sự vật (cũng như vậy, trong vùng che phủ của nó, tư tưởng Trung Hoa về một xã hội và chính trị là không bình đẳng và dựa vào quan hệ tùy thuộc): còn xa vời mới nâng lên từ một sự xác định đến sau, hoặc là tiếp nhận một mệnh lệnh từ bên ngoài, luật pháp xã hội hay mệnh lệnh của thánh thần, đạo đức được ghi sẵn trong cấu trúc của thực tại, là biểu hiện logic của nó.

Trong thực tế, nhà bình giải chăm chăm vào cái mới từ hình thái kép này (WFZ, trang 506 - 507); một mặt, Thiên và Địa được coi là một tổng thể và cùng một bình diện, cũng như *Càn và Khôn*, hai quẻ đầu tiên của *Điển thư về sự chuyển hoá* đều được “xác lập đồng thời - (tĩnh tiến - a); mặt khác, chúng xác định ra, qua chúng, trục của các giá trị. Bởi vì nếu chúng tồn tại một cách hài hoà cái này đối với cái kia và là không thể liên kết, thì ít ra cũng có một cái ở trên cao (“được nâng lên”) trong khi cái kia lại ở “dưới thấp”. Và thuật ngữ “được nâng lên” (“*tôn kính*” - *tôn* - b) được ưa chuộng, ngay từ đầu câu văn, với “cái cao” giản đơn, vốn trung lập, đủ để gọi ra cho ta một sự chú ý đảm nhiệm ngay từ đầu một trong các cực và định hướng quan hệ từ điểm xuất phát.

Trong thực tế, ta hiểu rằng tư duy Trung Hoa được xếp đặt trước một nhu cầu kép (và đây là cách để nó thoát được những mâu thuẫn): tư duy đó phải xác lập tổng thể và đồng đẳng giữa Thiên và Địa, *Càn* và *Khôn* cũng như các cực, từ phương diện quyền lực biện giải cho cội nguồn thực tại bằng thực tế giản đơn về sự phối thuộc và về cách thức nội tại; nhưng nó cũng cần xác lập đồng thời hai cực này một cái nằm cao hơn cái khác từ đó logic của cái nội tại đang điều khiển thế giới không dẫn tới một sự mở rộng vốn uống phí (trong quan hệ với khát vọng của ta) nhưng lại chứng minh cho nỗ lực của con người. Chỉ một giải pháp nếu như ta từ chối đặt ra Thượng đế như là tác giả siêu việt và đích tối cao cũng như, từ một phía, giản lược thế giới vào chức năng máy móc: tư duy Trung Hoa cần phải nghĩ tới đồng thời quan hệ tương liên (mang tính chức năng) và thứ bậc (như là điều kiện tiên quyết - a priori - của đạo đức). Bởi thế hình thức giản đơn này : “*Thiên tôn địa tử*” cung cấp cho ta một cách thoả mãn cái này hay cái kia: nó phó mặc cho ta bằng một trực giác giản đơn, ngay trong lòng của cùng một liệt cử lí thuyết, đồng thời nó tiếp nhận ngẫu nhiên tất cả thực tại (quan hệ “cội nguồn” bắt đầu từ Thiên và Địa) và cái tạo ra chân trời - giữa Thiên và Địa - với cách ứng xử của ta (cái cho phép ta trưởng thành). Đồng thời cách giải thích tự nhiên chủ nghĩa về nguồn gốc của các sự vật và nguyên lí tối thượng của cái Thiện.

Như ta đã thấy, khi đề cập đến các quẻ kép *Càn* và *Khôn*, ở đó sự phân cực, nguồn gốc của mọi tồn tại, là hoàn toàn xác thực. Sự mở rộng năng lượng *Dương*, đặc trưng của *Càn*, như WFZ nói (trang 567) là cái nhờ đó

Thiên theo đuổi cuộc vận hành của nó; sự kết tụ của năng lượng âm, đặc trưng của *Khôn*, “là cái nhờ đó Địa dồn tụ lại và tiếp nhận”. Như vậy Thiên và Địa được đặc trưng bởi chính khả năng tuyệt đối giữ cho chúng mãi mãi nguyên vẹn với “bản chất đã có” (hoàn hảo hơn “dịch thực hơn”) và “không bao giờ biến hoá” (*nhất thành vô vọng chi chí đức - c*); và cũng tương tự như thế, chúng “điều khiển toàn bộ quá trình thăng trưởng - chuyển hoá trong lòng của cái không nhìn thấy được (*bất khả kiến*), Địa “tiếp nhận không hạn chế” (ảnh hưởng toả ra từ Thiên) và cung cấp sự sống một cách rộng rãi. Nhờ khả năng “kiên trì tiến lên phía trước”, Thiên “giữ Địa trong lòng bằng sự rộng lớn không thay đổi và không giới hạn” và “chỉ huy nó: bất chấp sự “trong suốt” hoàn hảo và “sự trống rỗng hoàn toàn” của nó, nó “sử dụng vào công việc” tất cả những gì được thực tại hoá và trở thành cụ thể; cho nên nó là “tôn kính” bởi sự trưởng thành của nó và “không có cái gì cao hơn nó”. Nhờ khả năng “tự sinh”, Địa không giành giật công lao chuyển hoá : mặc dù nó là đông đặc và bền vững, nó “*tuân thủ một cách thụ động khuôn thức hài hoà bắt nguồn từ những gì không phải là thực tại hoá*”; như vậy nó là “dưới thấp” - và “không đối lập bao giờ”.

Nhưng ta hiểu rằng tính chất *dưới thấp* này của Địa, cùng lúc hoạt động trái ngược với sự trưởng thành của Thiên, tạo ra từ chính nó một phẩm chất. Nó là một đức tính của thấp cũng như của cao, và ngay cả những gì ít được tôn kính cũng không hề bị chối bỏ. Sự phân biệt này (*distinguo*), ở đây, là căn bản và từ đây đạo đức Trung Hoa đối lập triệt để nhất, theo tôi, với những gì vốn là nền

tảng của chủ nghĩa duy tâm phương Tây: bởi vì nếu Thiên, trong sự vận hành bất khả kiến của nó, thể hiện khá rõ chiều kích tăng trưởng tạo thành đạo đức (và cho phép tạo thành trục giá trị theo trục tung), Địa, với toàn bộ tính vật chất cụ thể và mờ đục của nó, cũng xứng đáng (khi tuân thủ một cách hoàn toàn): tính chất dưới thấp này, tự nó, không phải là thụ động, và toàn bộ thực tại, cả Thiên và Địa, đều được minh xác. Như vậy, trong sự chuyển hoá cuối cùng (A, §17 Philastre, §1167; WFZ trang 534), ta có thể thấy tính chất dưới thấp này của Địa dùng làm mẫu mực cho cách ứng xử thận trọng trong lễ nghi khi liên kết thành trật tự bền vững của các sự vật (*Lễ ti - d*); và sự “khiêm nhường” này của lễ nghi xuất hiện cũng cần thiết như là sự giải phóng của “hiểu biết” - so với cái “cản trở” của “tư tưởng” và “ý muốn” cá nhân - ở đó tính chất “phi thường” có được khi liên kết với Thiên.

Từ đó ta thu được cái tạo thành sự độc đáo của sự khởi đầu tốt như vậy. Trước hết, sự song hành của các hình thức đủ để đưa ra một cách hiển nhiên tính toàn diện được xác lập từ trật tự của thực tại (trời và đất, cao và thấp) và vị thế được xác lập bởi cuốn sách (hai quẻ kép *Càn* và *Khôn*, được xác lập ngay từ đầu, trước các quẻ khác cũng như vị trí Thượng và Hạ trong lòng mỗi quẻ kép riêng biệt). Còn xa mới là một sự trang sức thuần túy tu từ học, vị thế *sóng đôi* này của văn bản sẽ quyết định bởi vì nó đảm bảo cho phát ngôn : sự thành công về cặp đôi này giữ vai trò chứng minh, nó hiệu quả hơn bất kỳ một luận chứng nào (nó là *hành động* chứ không phải là hình thức). Bất kỳ “khuôn” nào, tự trong bản thân nó cũng

đã có người đối thoại và từ đó có được sự thoả đáng trong thực tế, cho nên sẽ là vô ích khi kêu gọi sự hỗ trợ cú pháp, để đưa tới một quan hệ nhân quả, để tạo ra các chữ đệm. Đặc biệt, sự khởi đầu này là khả thi từ sự vận động của nó : khi nói rằng trời ở trên cao và đất ở dưới thấp, nó không xây dựng một cái gì cả, *cũng không sáng tạo* cái gì cả, nhưng nó thoả mãn khi bày tỏ sự hiển nhiên. Trong thực tế không một câu chuyện nào được gọi ra ở đây để tạo thành điểm xuất phát cho việc thể hiện thế giới - không cả huyền thoại cổ xưa, không cả thảm kịch lớn của vũ trụ, không một giả thiết nào được đưa ra trước để tạo ra lớp phủ cho sự diễn giải này, và chỉ duy nhất sự *toả sáng* của cái hiển nhiên - hết sức rõ ràng, hết sức thông thường - được chờ đợi như là sự giải thích đầy đủ hiện thực. Nó *đủ* để nhắm mắt và mở mắt. Sự phản ánh không bị sai lạc từ một khám nghiệm giản đơn, cũng không phải từ thực lí của cái đương nhiên, và bởi vậy vấn đề “thực lí” không được đặt ra, nó không tồn tại. Cũng như nếu sự đánh dấu giản đơn về các vị thế này tương tự như cách ta giải toả mọi sự huyền bí và diễn ngôn có thể đạt tới việc xác lập một bản thống kê về chúng. Bởi vì sự phản ánh này đưa tới một sự tiết kiệm của tất cả mọi sự chứng minh cũng như của mọi dự đoán, nó không kể lại cũng không suy đoán, công việc của nó là tối thiểu (và từ đó nó tạo ra hiệu quả mạnh nhất): nó rút gọn thành việc *xếp đặt vị trí*. Bởi vì, từ vị trí này của các sự vật - mang tính chức năng, tương quan với nhau - mà tất cả trở nên dễ hiểu.

II. Đưa vào chuyển động: sự chuyển hoá ra đời từ sự phối hoạt

Từ thế giới đến cuốn sách: trong tự nhiên, Thiên và Địa (như các đối cực) hoặc âm và dương (như là các năng lượng, tạo thành hai khả năng, đối lập nhưng bổ sung cho nhau, và như là những cái hoàn toàn đầy đủ, qua sự biến đổi tự thân, từ đó toàn bộ tiến trình hiện thực vận động. Từ cuốn sách, hai quẻ đầu tiên, *Càn* và *Khôn*, sở hữu toàn bộ các hào âm và dương, lẻ và chẵn, tiếp nối và đứt đoạn, - từ đó, tạo ra toàn bộ các quẻ khác bằng cách đảo lộn vị trí các hào. Từ hình ảnh của Thiên và Địa, hai quẻ đầu tiên này thể hiện toàn bộ *vốn liếng* của hiện thực; và xuất phát từ việc “đặt thành nền tảng” (*trừ dụng-e*), soi sáng một trò chơi bất tận của sự phối hoạt, đó là sự chuyển hoá.

Đoạn tiếp theo của khổ đầu tiên của *Hệ từ* cho ta thấy chính xác sự phối hoạt tương tự tồn tại ở đâu; và sự giải thích này là hết sức quan trọng cho phép hiểu tiến trình hiện thực không phụ thuộc vào bất cứ một nguyên nhân bên ngoài nào mà tự mở ra từ nội tại. Trường hợp được miêu tả bởi vì nó mang đến sự rút gọn thành hệ thống sáu quẻ đơn bắt nguồn từ hai quẻ đầu tiên, *Càn* và *Khôn*, được tạo thành bao hàm ba hào âm hoặc dương - cương hoặc nhu:

Thị cố cương, nhu tương ma, bát quái tương dăng

(Nghĩa là: cho nên cứng và mềm cọ nhau, giao nhau mà thành bát quái, bát quái luân chuyển nhau (chồng lên nhau để thành sáu mươi tư quẻ)-ND).

Từ sự phân cực ban đầu dẫn tới chức năng tương hỗ: Lời từ đầu tiên chỉ ra hai hiện thực liên quan được đặt vào quan hệ tương liên (“dồn tụ” hay “cọ xát”), quan hệ này là quan hệ “tiếp nối” và được thực hiện “từ hai ý nghĩa” (*ma giả lưỡng tương thuận giả - f*), lời từ thứ hai cho biết kết quả về một sự phối thuộc tương tự : tám quả đơn thân tóm tắt cả các quả có thể có được từ giai đoạn phát triển của sự vật (trong trường hợp các quả đơn) “được đưa vào vận động” và “lay động lẫn nhau” (*Đãng giả, giao tương động dã - g*). Các hào tiếp nối và đứt gãy, liền và đứt, “cương” và “nhu”, “lai” và “vãng” ở các vị trí xác định, WFZ nói (trang 509) “đảo ngược cái nọ với cái kia theo cách tiến lên hoặc giật lùi”; và hai đối tác tìm được ở đây giá trị của chúng bởi vì “cương tận dụng sự tiếp đón của nhu” và nhu có thể “dựa vào cương để xác lập ở đây tính ổn định”. Tiến trình dẫn tới, nhà bình giải kết luận, “sự tự sinh” và trở thành “liên quan cần thiết” (*giai tự nhiên tất hữu chi hoá - h*).

Một lời từ khác, ở đoạn tiếp theo (so sánh WFZ, trang 514) cho phép tái hiện chính xác tính quy tắc của tiến trình thâm nhập: “cương” và “nhu”, vạch liền và vạch đứt, “xô đẩy nhau” và dẫn tới “sự chuyển hoá” (*cương nhu tương thôi nhi sinh biến hoá - i*)

≡≡≡≡ ≡≡≡≡
dương thịnh âm suy

≡≡≡≡ ≡≡≡≡
âm thịnh dương suy

Như những gì thấy được qua sơ đồ này, ta thấy sự phát triển tuần tự từ quả này sang quả khác, đồng thời một khối lượng tổng thể về sự chuyển hoá được giữ lại;

khi tạo thành một hệ thống *tiếp diễn*, hai hệ thống đồng đẳng này cho thấy mọi sự biến đổi qua sự luân chuyển : hào này đuổi hào khác đi sau đó nó lại bị đuổi đi bởi chính nó; khi *âm thịnh* thì *đương suy* và ngược lại. Từ hai quẻ khởi nguyên đầu tiên này, bao hàm *âm* và *đương*, cấp vốn cho các hào và trở thành “cha” và “mẹ” của tiến trình, sáu quẻ phái sinh - “ba nam” và “ba nữ” - tạo thành những trường hợp liên tục : các hào *âm* và *đương* “trộn lẫn vào nhau” theo đủ mọi cách, nhưng chúng cũng luôn luôn thực hiện chức năng, theo cách tạo thành các cặp.

Sáu quẻ đơn phái sinh từ hai quẻ khởi nguyên, *Càn* và *Khôn*, hiện thân của Thiên và Địa, cũng có quan hệ tương ứng trong trật tự các hiện tượng : từ giai đoạn trung gian giữa sự phân cực ban đầu, sự khác biệt không ngắt của cái cụ thể (trở thành nhiệm vụ của 56 quẻ kép được mở rộng khác), chúng biểu trưng, như những cái thứ yếu trở thành các tác nhân cho mọi sự phản ánh cơ bản của tự nhiên. Xuất phát từ bối cảnh khởi nguyên mà nhờ chúng Thiên và Địa được tạo thành, sự đổi mới cuộc sống diễn ra vĩnh viễn, tạo nên bài thơ lớn nhất về vũ trụ. Lời từ đầu tiên trong số các lời từ mà chúng tôi dẫn ra dưới đây được tiếp tục như vậy trên thực tế :

Cổ chi dĩ lôi đình, nhuận chi dĩ phong vũ,

Nhật nguyệt vận hành, nhất hàn nhất thử

Càn đạo thành nam, Khôn đạo thành nữ.

(Nghĩa là: *Cổ động cho muôn vật bằng sấm sét (ám chỉ quẻ Chấn) thấm nhuận cho muôn vật bằng gió mưa (*

âm chỉ quẻ Tốn), mặt trời mặt trăng xoay vần, cứ lạnh rồi lại nóng (thay đổi nhau hoài). Có đạo Càn (tức khí dương) nên thành nam (con trai), có đạo Khôn (tức khí âm) nên thành nữ (con gái)- ND).

Bởi thế ta có thể thấy được qua một quan hệ biến đổi của các hào trong lòng các quẻ này các sức mạnh thì tho nhau luôn luôn vận hành trong tự nhiên và không ngừng đổi mới. Ba cặp lời từ trong thực tế, đưa ra ba cặp quẻ đơn: không chỉ thuần túy về phương diện số lượng và có vẻ mang màu sắc pháp thuật hay các giá trị biểu trưng, nhưng bởi chính các quẻ đơn này đã sản sinh ra một cách hết sức đơn giản logic nội tại, logic bên trong của các hiện tượng. Ta hãy lấy lại sáu quẻ này theo từng đôi một và nhìn nhận chúng gắn kết với ba sự cân đối (theo WFZ, trang 509):

- Khi một vạch liền *dương* xuất hiện bên dưới hai vạch đứt *âm* (quẻ đơn *Chấn* ≡≡): *dương* tác động tích cực lên *âm*: sấm “động”; và ngược lại, khi một vạch đứt *âm* xuất hiện dưới hai vạch liền *dương* (quẻ đơn *Tốn* ≡≡≡): *âm* xâm lấn *dương*, phá vỡ tính gan lì của nó và thấm thấu vào nó bằng một sự hài hoà nhẹ nhàng : *gió* nổi lên, mang theo mưa tới, và “làm giảm áp lực” của tự nhiên.

- Hoặc khi hai vạch đứt *âm* săn đuổi một vạch liền *dương* (quẻ đơn *Khảm* ≡≡) và ngược lại, hai vạch liền *dương* săn đuổi một vạch đứt *âm* (quẻ đơn *Ly* ≡≡≡) : *âm* và *dương* phản chiếu và tiếp nối tuần tự cái nọ tiếp cái kia theo cách thức liên kết

chu kì : *nóng* và *lạnh* tiếp nối nhau trên mặt đất, mặt trời mặt trăng luân phiên trên bầu trời (và cả hai hệ thống về các hiện tượng này đều liên quan với nhau: khi mặt trời ở phương Nam thì lạnh, khi mặt trời ở phương Bắc thì nóng, và đối với mặt trăng thì trái lại).

- Hoặc cuối cùng khi một vạch liền *dương* xuất hiện trên hai vạch đứt *âm* (quẻ đơn *Cấn* ) và ngược lại, một vạch đứt *âm* nằm trên hai vạch liền *dương* (quẻ đơn *Đoài* ): ở đây có sự xuyên thủng lẫn nhau giữa *Càn* và *Khôn*, giữa *Cương* và *Nhu*, giữa *Cơ* và *Ngẫu* : giống đực và giống cái được tạo ra (một giá trị khác được sử dụng của các quẻ này - núi và thung lũng - tạo ra sự khác biệt về giới, đỉnh núi là đàn ông, thung lũng là đàn bà).

“Động” hay “giảm áp lực”, “vận hành” và “thăng hoa” : được sinh ra từ sự đối cực khởi nguyên, vòng quay của các quẻ đơn mở rộng tính chất logic. Thiên và Địa tạo ra vị thế nhị nguyên, phản ánh sự vận động bắt đầu : từ sáu quẻ này, chúng vẽ ra hệ thống phối hoạt và biểu trưng cho thế giới đang chuyển động trong các vận động phong phú từ dao động này (“Trưởng” nam trong “số các con”, *Chấn* được gọi ra ở đây trước tiên và được liên kết với “sấm”, với “mùa xuân”, biểu tượng một cách chính xác việc hoạt động của tiến trình). Bởi vì nó được nhìn nhận ngay từ đầu như là một sự đối lập bổ khuyết của Thiên và của Địa, được biểu hiện, ở cấp độ hiện tượng, như một sự luân chuyển qua lại. “Sấm” hay “gió”, sự vận hành của ngày và đêm, chu kì của các mùa, các loài và các vật: đây chính là sự phân chia thành *cao* và *thấp* được

mở ra bằng tính khác biệt của sự tồn tại, giữa Thiên và Địa, cảnh tượng ngẫu nhiên được khởi sinh, khung cảnh được phủ đầy. Tính chất cặp đôi được đặt ra ngay từ đầu sẽ vẫn giữ nguyên một khi nó trở thành nguyên lí của bất kì một động lực nào .

III. Tri và hành: Sự nhận thức “liên tục”

Dù đóng vai trò dẫn dắt cái logic cặp đôi này một cách rõ nét nhất thì sự chuyển qua vốn được tạo ra ngay lập tức tiếp liền với sự phát triển trước đó, nhằm xác định các khả năng thực hiện trong lòng hiện thực, vẫn không đáng tin cậy. Bởi vậy cần thận trọng chuyển dịch trước hết hai lời từ theo sát từng chữ.

Càn - tri - thái - Thuỷ

Khôn - tác - thành - vật.

(Nghĩa là : Đạo Càn làm chủ (tác động) lúc mới đầu (lúc chưa hình thành) rồi sau đạo Khôn làm cho (vạn vật) ngưng kết mà hình thành- ND).

Như vậy, bất chấp trật tự được đưa ra bởi sự hài hoà, các quan hệ mong đợi vẫn không tự thiết lập - hay chỉ thiết lập từng phần, ý nghĩa là mông lung. Bởi lẽ, nếu ta nhìn thấy rõ sự song hành nào có thể thống nhất thành cái “tri”, từ một mặt, và thành “tác” từ mặt khác, đồng thời, trong trường hợp quả *Khôn*, sự liên kết nào có thể nối liền các hoạt động đang diễn ra và từ đó có kết quả là cụ thể, trái lại, có thể chất vấn thế nào đây về mối liên hệ ở đây, trong trường hợp quả *Càn*, giữa “tri” và “thuỷ” (khởi

nguyên và bắt đầu) ? Bởi thế , nhiều nhà bình giải Trung Hoa, trong số những người có quyền lực nhất đã quyết định gạt bỏ tư tưởng này về nhận thức*. Cho nên, trong số các dịch giả Âu châu, con đường mà Philastre (với cả Legge) theo đuổi bởi lẽ họ quan tâm tới hình thức đầu tiên (§1136): “hoạt động năng lượng (*Càn*) thống trị sự khởi đầu của cái vĩ đại” (ngay cả khi nếu nó giống như được lấy lại, không cần hợp thức, nhằm chỉ ra một cách ngắn gọn bằng chú thích rằng “thống trị” có ý nghĩa là “tri, biết”. Còn với Wilhelm (trang 324), nếu ông ta có công bảo vệ cách nhận thức ý nghĩa riêng (“nhà sáng tạo nhận thức được nhiều sự khởi đầu vĩ đại”), ta thấy khá rõ khi lời từ được giải thích một cách mạo hiểm theo kiểu châu Âu có thể đưa tới một kiểu dịch thuật *: Quê *Càn* cần phải được trang bị một khả năng dự đoán và một chuẩn mực thần thánh - siêu hình (mà trái lại, như ta đã thấy, qua chức năng cặp đôi cùng với Địa ? Và có thể đề cập tới một khả năng nhận thức tương tự với điều được tiếp nhận trong truyền thống triết học riêng của chúng ta (khi mà truyền thống Trung Hoa, như ta biết, không phát triển thành một lí thuyết nào về khả năng)?

* Chẳng hạn Han Kangbơ ở thế kỉ thứ III, thoả mãn với cách giải thích : “Con đường của Thiên và Địa, không hành động, là khả năng khởi đầu; không cưỡng bức, là khả năng hoàn thành”; và Zhu Xi, nhà bình giải nổi tiếng ở thế kỉ XII, khuyến cáo rằng Zhi “*nhận thức - tri*” mang giá trị như Zhu (*khứ*) “điều khiển”, “lãnh đạo” (*tri do chủ dĩ*), khi đó đã giải thích : *Càn* lãnh đạo sự khởi đầu của mọi vật và Khôn kết thúc sự vận động của chúng

* Khá rõ khi đọc các lời bình giải mà Wilhelm đưa ra trong bản dịch của ông cũng như ghi chép mà Perrot thêm vào khi xem xét các nguyên lí Trung Hoa “rất gần với các nguyên lí Hi Lạp về cái logos và eros”, nhằm tạo sự tin tưởng về một mối nguy hại tương tự.

Đây là vấn đề mấu chốt, sự giao tuyến của nó là rất đáng quan tâm (ít ra cũng bởi quan hệ với hệ thống triết học phương Tây), nhờ đó ta có thể vòng vo cùng với nó. Nhưng nằm giữa sự tiếc nuối về sự hoà trộn của văn bản, và không đạt tới tận cùng mọi ý nghĩa và nỗi sợ, bị dẫn dắt tới sự bao bọc quanh nó bằng mọi hệ thống phản ánh từ một nền văn hoá khác, ta sẽ lường lự : khi cùng liên kết một cách chặt chẽ với đề tài về sự khởi đầu, toàn bộ tư tưởng nhận thức không còn được đưa ra thảo luận, khái niệm có còn bảo tồn được giá trị hàng số nữa không ? Hay từ lời từ này sẽ cho phép ta khám phá một cách hiệu quả mối quan hệ về nhận thức mà cho tới giờ ta chưa nêu thành tư tưởng hay chí ít ta không nêu thành lí thuyết ? Cho nên, ta trở lại với những gì có trong văn bản, bằng cách thử đọc kĩ nhất*. Và trước tiên, ta để nguyên trò chơi về kết quả của sự song hành từ đó, các hình thức này dựa vào và từ đó như ta đã biết, còn lâu mới trở thành hình thức tu từ, nó là tác tố xác định ý nghĩa: mối liên hệ thống nhất “sự nhận thức” riêng với *Càn*, cái khởi nguyên, với khả năng khởi đầu của nó là tương đồng với cái tạo ra sự thống nhất hoạt động riêng tư của *Khôn*, cái tiếp nhận, với khả năng hoàn thành của nó; và, với cả hai, lời từ là hết sức bao quát : tương tự *Khôn* hoàn thành đồng thời mọi sự vật, *Càn* tiếp nhận sự khởi đầu này bằng

* Có nghĩa là, theo các kết quả rõ ràng nhất : Khi mở ra một cách dài nhất có thể logic bên trong của lời từ theo cách làm thoát ra từ đây các mã được xác lập từ trước và đã bị thất bại, như ta đã thấy, khi bàn luận về mối quan hệ tương hỗ của nó

cách tiếp tục^{**}. Tiếp theo, cần thoả thuận cách diễn giải về hai biểu hiện này, “tri” và “hành”, không phải như hai phạm trù trừu tượng và phổ quát mà từ chức năng của mạng liên kết riêng biệt từ đó chúng xuất hiện và không ngừng tạo dệt ra cuốn sách này: “tri” được hiểu trong quan hệ với khả năng của *Càn* vốn là “sự tiếp tục tiến lên phía trước”; “hành” được hiểu trong quan hệ với khả năng của *Khôn* vốn là “tự sinh”. Như vậy, bởi đây là sự tiếp tục tiến lên phía trước mà *Càn*, cái khởi nguyên, không ngừng soi tỏ tiến trình tiến lên và có thể liên tục tạo ra sự bắt đầu; và bởi vì nó thường xuyên phù hợp với logic cố hữu của quá trình mà hoạt tính của *Khôn*, sự tiếp nhận, luôn luôn thực hiện để tạo ra cái mới và hoàn thiện hoàn toàn.

WFZ chọn giữ gìn ở đây việc “nhận thức” những giá trị đầy đủ của nó về sự hiểu biết nhằm giải thích vì sao sự nhận thức này nhằm hướng tới bằng kinh nghiệm của chúng ta (trang 540): Sự nhận thức nhạy cảm, ông nói, là thấp hơn so với những gì ý thức nhận ra một cách trực tiếp, nhưng sự nhận thức trí tuệ này cũng là thấp so với cái mà “chúng ta tiếp nhận bằng kinh nghiệm cá nhân - (*thân chi sở thân - l*)”. Bởi thế, nhờ sự nhận thức riêng tư mà ta tiếp nhận được theo dòng thời gian, mà đối mặt với tính chất “bất cân bằng” của các tình huống, với sự chuyển hoá vĩnh viễn, mà ta tham dự vào, với tính chất

* * Nghĩa ở đây của *da - đại* - “lớn” với giá trị bổ ngữ trả lời cho cái tổng thể *Wu* (vũ ?) : so sánh lời từ tương ứng *da sheng - đại sinh* - (K), Hệ từ, A, §6 : ở đây không còn là vấn đề của “những cái đại khởi thủy”, so sánh Wilhelm, cũng không phải là “sự khởi đầu của cái vĩ đại”, so sánh Philastre.

thay đổi các khuynh hướng, được chuyển dời “một cách thuận lợi” và “không thuận lợi”, mà ta phải đổi đầu, song ta có thể không cảm thấy “khiếp sợ” bởi “những sự thay đổi” này được tiếp diễn; trái lại, nặng về tính chất dung dị đã đạt được, qua rèn luyện, ta có thể tham dự trước vào mọi thay đổi sẽ đến và ta sẵn sàng hành động : nhờ sự nhận thức *bằng kinh nghiệm* này về sự diễn tiến hiện tại, ta không thể bị sai lạc bởi sự đổi mới về một sự vận hành như vậy (*giai thực thường chi nhi bất kính kì biến - m*) - và ta có thể tiến xa hơn.

Trong thực tế, cần đặt ra câu hỏi : Sẽ như thế nào khi mà không cái gì được nhắc lại bao giờ một cách chính xác như vậy, mà cái thực tại giành cho sự đổi mới mãi mãi, nhưng ta có thể không cảm nhận được khi nắm bắt sự phát triển của nó ? Bởi thế, ta cần hiểu, kinh nghiệm về sự phát triển được chuyển hoá thành lời tiên tri đối với chức năng này của nó và khi đó nó cho phép ta có thể khám phá ra nó và giữ nguyên vị thế *khởi đầu* bằng cách nhìn của nó, cho dù còn xa mới làm ta bất ngờ hay dừng lại bởi sự đổi mới của các sự vật. Bởi vì kinh nghiệm đạt được không chỉ tạo ra cho ta một sự quay vòng trở về, chu kì và cứng nhắc, mà nó còn chuẩn bị cho ta một sự chờ đợi tương tự về một cái khác, khi tiếp nhận sự tiên kiến về cái khác biệt. Tương tự, sự tiếp nhận được thực hiện trước và cái trực giác về sự thay đổi sẽ đến cho phép mở đường cho chúng*.

* Để phân tích độ chín tăng tiến của tư tưởng của WFZ trong cách hiểu về sự chuyển hoá này, liên quan tới nghiên cứu của Bà Alison H. Black, *Man and Nature in the Philosophical Thought of Wang Fu-chih*, University of

Cho nên cũng tương tự như cái tri mà *Càn* là biểu tượng qua quan hệ với đại vận động của thế giới, ở giai đoạn tuyệt đối : theo cách không bao giờ ngừng thực hiện đức riêng của nó là “tiến lên phía trước”, sự hiểu biết (tri) của nó về các tình huống xung quanh luôn luôn đầy đủ: nó cho phép sự hiểu biết này luôn luôn mở ra nhằm đổi mới cuộc sống, nhằm tiến lên trên tiến trình vận hành sự vật và vì thế, bắt đầu không ngừng sự chuyển hoá. Và vì vậy, theo WFZ, “theo cách mà ta có hiểu biết riêng về *Càn*, tất cả mọi vật đều được bắt đầu”.

Cũng tương tự như vậy với *Khôn*. Bởi vì cái “thực hiện nguyên vọng của ta”, WFZ nói, là thấp hơn cái “mở ra từ nó cái lí của các sự vật” (trong khi cái mà lí của các sự vật mở ra luôn luôn là cái phù hợp với ý muốn của ta). Thực ra, ở giai đoạn cao hơn của việc hiện thực hoá ở đó lí của các sự vật được mở ra, “năng lượng nhờ đó bắt đầu vận động” và “tiếp theo là kết quả”, không gì làm tắc nghẽn, và không bao giờ tiến trình bị ngăn cản hay bị gấp khúc lại : tương tự, “khi tiếp tục những gì diễn ra trong tiến trình của các sự vật”, “ta đạt tới tận cùng những gì mà các tình huống và con người đòi hỏi”. Từ những hình thức tinh tế, và cái nghịch lí của nó chỉ là vỏ bề ngoài, mang lại cho ta từ con đường hiện thực hoá này của cái

Washington Presse - 1989, trang 84”. Nhưng tôi cảm thấy sự nghiên cứu này chưa giải thích đầy đủ sự nhận thức được đặt vấn đề ở đây so với sự phát triển của tiến trình (từ đó WFZ nhấn mạnh : “thấy trước vô số biến đổi”, “sẵn có kinh nghiệm và không phải lo sợ gì về những thay đổi đó”); tại đó nảy sinh một khó khăn nào đó , bắt nguồn từ sự phân tích này, nhằm hiểu biết một cách đúng đắn hình thức nhận thức này (cuối cùng đến được với sự tương tượng sáng tạo.

nội tại : “ta áp dụng nhưng không cần nỗ lực thực hiện”; “ta hành động mà không cần có người chỉ huy”. Đó chính là hoạt động “không mệt mỏi” của Địa, trong lòng quá trình, và cho phép luôn luôn đi “tới đích” của kết quả.

Như vậy, ta cần đọc lại hình thức kép trong đoạn tiếp theo :

Cần dĩ dị tri - Khôn dĩ giản năng

(Nghĩa là : *Cần (nhờ đức cương mà động) nên dễ dàng, không tốn sức làm chủ tác động lúc đầu; Khôn (nhờ đức nhu thuận) mà đơn giản, không rối ren khi tác thành vạn vật- ND).*

Đề cập đến ở đây khá rõ về nhận thức nhưng theo một cách hiểu khác. Bởi lẽ nếu truyền thống triết học của chúng ta, tư duy về nhận thức trong quan hệ từ chủ thể đến khách thể và tuân theo một cách nhìn lí thuyết (đồng thời vừa mang tính chất miêu tả vừa thờ ơ), quan niệm về nhận thức xuất hiện ở đây để trả lời cho tất cả mọi dự đồ khác. Ta thử mô hình hoá sự khác biệt này : một mặt, cách nhận thức khác này không kèm theo một *khách thể* (để đồng nhất hoá) mà về một tiến trình (để đi theo), bối cảnh của nó không phải là không gian mở bằng cái nhìn - cái nhìn từ các sự vật mở rộng - *res extensa* - mà là một sự mở rộng nhất thời; mặt khác, không tìm được cội nguồn trong một *chủ thể* nắm giữ mọi khả năng (được sắp xếp thành hệ thống bởi lí thuyết về nhận thức của chúng ta) mà trong *năng lực tiếp tục* một *quá trình* (cho nên tính lí tưởng, là không dễ bị cản trở hay gấp cuộn bao giờ) - và chính vì vậy mà *Cần*, tiếp nhận khả năng này tại

một giai đoạn tuyệt đối, nhưng không bao giờ bị đồng nhất với Thượng đế. Sự nhận thức này cũng không tiếp nhận bằng con đường trừu tượng (mà xác định “các hình thức”, các “tư tưởng”) bằng việc “làm quen” (tiếp nhận qua kinh nghiệm cá nhân, riêng tư về một quá trình diễn tiến); nó không nhằm hướng tới sự xác định phi thời gian về một chân lí, theo mục đích thần khải, mà là sự hiểu biết tiên tri về một quá trình phát triển, theo cách có thể bắt đầu tốt nhất quá trình đó. Tính lí tưởng của nó, trái lại, không phải là hạnh phúc (kiểu Hi Lạp) mà một thực thể vĩnh hằng có lí tính tìm kiếm bằng cách chiêm ngưỡng như nó là một, không tự để bị huỷ hoại bao giờ khi chuyển hoá - trái lại luôn luôn tiếp diễn để có thể đạt tới trước khi chuyển hoá và tận dụng sự kết thúc của nó.

Ta có thể gọi là *liên tục* một sự nhận thức như vậy bởi vì nó giúp đỡ cho quá trình (thuật ngữ đối lập với ý nghĩa thật lùi; so sánh, tiếng Anh *processive*) theo cách đối lập với sự nhận thức “khách quan”, như điều mà ta đã tiếp nhận từ sự kế thừa triết học Hi Lạp. Một cách biểu hiện song song khác có thể thấy xa hơn trong *Hệ từ* (A §5, WFZ, trang 530), cho phép phân tích cụ thể hơn về khả năng này tồn tại ở đâu. Trong sự thăng hoa của thực tại, với cấp độ biểu trưng khả năng của *Càn* tương ứng với *hình trạng logic*, tồn tại ở dạng tiềm ẩn, từ quá trình tham dự (*thành tượng-n*) trong khi mà cái biểu tượng cho năng lực của *Khôn* tương ứng với sự phản ánh thực tại hoá của *hình trạng logic* được thực hiện theo cách chuẩn pháp (*hiệu pháp - n*). Trong thực tế, ta hãy trở lại với chứng cứ của kinh nghiệm của ta như WFZ chỉ dẫn

(trang 530); trong trường hợp bản tính con người, ông nói, “cái mà nhận thức của chúng ta đạt tới” là “trước cả khi hiệu quả riêng tại trường hợp ở đó nó xuất hiện” là một “hình trạng - tái hiện (*tượng*) đến và thực hiện từ đầu cho tới cuối” quá trình “theo cách cho phép đối mặt với những khó khăn gặp phải và không rơi vào tình trạng không được biết về logic diễn biến của tiến trình”; song song với khả năng này của *Càn*, khả năng của *Khôn* là “tự sinh theo logic mà nó có thể được nhận biết” cũng như “phản ánh đầy đủ chức năng chuẩn pháp đương diễn ra”, nhằm “vượt qua lần lượt các cản trở gặp phải và không bị chệch hướng trong tương quan với điểm xuất phát”. Mỗi quan hệ được đưa ra từ *hình trạng logic* này, ngay ở giai đoạn tiềm ẩn, từ sự phản ánh mang tính hiện thực hoá cho tới chức năng chuẩn pháp, không hề là cái mà Wilhelm tưởng tượng, dưới ảnh hưởng của siêu hình học kiểu Platon*. Bởi vì ở đây không có mối liên hệ của một khuôn mẫu để sao chép (với tư cách là những thực thể được phân biệt giữa cái nọ và cái kia và cái thứ hai là sự giảm thiểu mang tính bản thể so với cái đầu tiên), nhưng sự mở rộng, từ câu này tới câu khác, theo cùng một logic nội tại, và tương tự mang tính nội động, cho phép thực hiện quá trình diễn tiến (hoặc quá trình dẫn

* Giữa các “hình ảnh đầu tiên” mang tính lí tưởng và “bản sao của chúng trong thế giới hữu hình, trở thành các đồ vật hiện thực một cách chính xác” (trang 338 - 339, so sánh ghi chép của Perrot khi gọi vấn đề này là huyền thoại trong hang động. Đã hơn một lần cách thức sáng tạo kiểu phương Tây, dựa trên cách thức của thần linh và được áp dụng thành hành động (ngoại động trực tiếp) (so sánh Wilhelm “ở đó, sức mạnh, ở đây, vật chất; ở đó, nhà sáng tạo, ở đây, người tiếp nhận”) không đúng từ góc nhìn trực diện của viễn cảnh)

dắt tham gia). Các khả năng của “nhận thức” (tri) hoặc “hành” *phối hợp với nhau* (WFZ lưỡng lự về điểm này) với sự phát triển chung : một mặt, soi sáng cho nó khi tiến lên, cho phép nó không ngừng tiến lên, và, mặt khác, song hành với logic được vạch ra, thực tại hoá nó một cách hoàn toàn.

Hậu quả của sự hợp tác tương tự, đối chiếu với các sơ đồ, là việc xóa mờ đi sự đối lập truyền thống giữa “tri” và “hành”, liên kết một cách mật thiết giữa chúng cái nhận thức và cái dẫn dắt. Với tiêu đề mẫu mực mà ta đánh giá về thực tiễn văn hoá, luôn luôn gắn liền với văn minh Trung Hoa, cho tới ngày nay, về một nghệ thuật thư pháp hay *Thái cực quyền- taiji quan* (“*quyền thuật Trung Hoa*”: tôi có ý cho rằng người ta tiếp nhận tốt hơn nhiều nguyên lý làm sống lại các thứ đó khi xem xét chúng từ góc độ của *sự nhận thức liên tục* đã được đề cập ở trên. Ai đã học cách viết các nét liên tục bằng bút lông, hay cách liên kết các vận động trong “*Thái cực quyền*” (tại đó yêu cầu đầu tiên cũng là giữ nguyên không làm đứt gãy tính chất liên tục khi tham dự), sẽ hiểu một cách dễ dàng rằng sự nhận thức được tiếp nhận này tái hiện thông qua tính chất dung dị trong sự vận hành và cho phép nó luôn sẵn sàng khởi đầu yếu tố tiếp theo (nét vẽ hay động tác tiếp theo). Cho nên, có thể nghĩ tới, từ khía cạnh chung nhất, về hình thức nhận thức gắn liền với sự biến thiên và trở thành cái có thể. Bởi vì nếu suy nghĩ của phương Tây mang lại cho ta nhận thức khách quan về thế giới, từ bình diện vừa là khoa học vừa là kĩ thuật, là sẵn sàng bỏ qua vấn đề đạo đức, khi đó nó không còn nằm trong thời hiệu

đạo đức, theo trật tự, cũng không thuộc phạm trù của sự thận trọng, không chắc chắn hay một thói quen thông thường. Một mặt, những cái hướng tới thì không ổn định và quá bấp bênh, để tạo ra sự hiểu biết; mặt khác, ngược lại, tính điều kiện mà ta phải chịu lại rất máy móc, hay sống động, để có thể xứng đáng. Giữa chúng là một vực thẳm. Một cách chính xác, giá trị xứng đáng của *Điển thư về sự chuyển hoá*, có thể là ở chỗ, về quan điểm triết học, đưa ta tới việc xem xét lại điều bất cập này, để đi tới vị trí bị bỏ trống trong lí thuyết: để hiểu tốt hơn logic liên tục này, từ trong bản thân ta lẫn bên ngoài ta, logic dẫn đường khi soi sáng hiện thực.

IV. Dị và Giản : con đường của nội tại

Mỗi một khả năng đều có tiêu chí của nó : tính lí tưởng của năng lực nhận thức là “Dị”, của năng lực thực hiện là “giản” (*Dịch - giản*). Như lời Thoán mà ta theo dõi sau đây:

Cần - dĩ - dị - tri, Khôn - dĩ - giản - năng

(Nghĩa là: *Cần (nhờ đức cương mà động) nên dễ dàng, không tốn sức làm chủ tác động lúc đầu; Khôn (nhờ đức nhu thuận) mà đơn giản, không rối ren khi tác thành vạn vật-ND*).

Hai tiêu chuẩn này cũng đưa tới một giá trị được phản ánh qua hai hoạt động thao tác. Bởi vì chúng đưa cả hai về cùng một điều kiện, WFZ chỉ rõ (trang 511) vốn là “thuần khiết” của khả năng thực hiện - về cái đồng thời là

“tổng thể”, “thống nhất” và “không pha trộn” (*tuyệt nhất nhi bất gian tạp - p*): với hình ảnh của hai quả đầu trong *Điển thư về sự chuyển hoá, Càn và Khôn*, được tạo thành, một từ sáu hào dương, một từ sáu hào âm.

Nhưng, hai khả năng duy nhất này làm thế nào để có thể, WFZ tự hỏi (trang 511), bao gộp toàn bộ hiện thực vốn là cái mà ta đã biết là “phức tạp” ? Và vì sao ta có thể, chỉ dựa vào chúng, mà hiểu được tất cả mọi sự chuyển hoá của chúng - vốn được biết như là những tập hợp khác biệt và “khó thăm dò” ? Nhưng chắc chắn, nhờ hai năng lực bổ sung được thực hiện khi đó theo *cách tổng hợp và không hoà trộn*, cuộc đại vận động của hiện thực có thể diễn ra mà không bao giờ “gặp phiền toái” hoặc “gặp cản trở”, sự dẫn dắt của nhà Minh triết có thể được thực hiện “khi luôn luôn đi theo một con đường và không bao giờ chia thành hai ngã”. Nhờ đó, nhà bình giải kết luận, “nếu cả hai quả kép đầu tiên, *Càn* và *Khôn*, không bao trùm toàn bộ mọi chuyển hoá đã được thể hiện qua 62 quả khác, thì chúng cũng tiếp nhận một cách rộng rãi cách luận lí ấy”.

Lời Thoán từ cho biết:

Dị tắc dị tri, giản tắc dị tông. Dị tri tắc hữu thân, dị tông tắc hữu công. Hữu thân tắc khả cữu, hữu công tắc khả đại. Khả cữu tắc hiển nhân chi đức, khả đại tắc hiển nhân chi nghiệp.

(Nghĩa là : Nếu người ta bắt chước *Càn* mà xử thế một cách bình dị thì (lòng mình) người khác dễ biết; (nếu bắt chước *Khôn* mà xử sự một cách) đơn giản thì người

khác dễ theo mình, người khác dễ biết mình thì có nhiều người thân với mình; người khác dễ theo mình thì mình lập được công lao. Có nhiều người thân thì mình được lâu dài, lập được nhiều công thì sự nghiệp mình lớn. Mình được lâu dài thì là có đức của hiền nhân, có sự nghiệp lớn thì là có sự nghiệp của hiền nhân- ND.)

Tương tự như những gì trước đó, cần phải chú ý tới hiệu quả của sự song hành của cấu trúc cặp đôi, ở đây cần phải tạo điều kiện giữ nguyên cách tháo gỡ đều đặn bằng hiệu quả xâu chuỗi, móc xích của ngôn từ ; nhờ sự mở rộng từ từ này của các lời từ mà về cơ bản cũng giống như những đợt sóng liên tiếp, trải rộng dần dần ra xa - trong “ độ thời gian”, “trong sự sung mãn” - từ những tên gọi đầu tiên tạo thành trung tâm : *dịch - giãn*. Chỉ với dấu hiệu cú pháp, một liên từ tương tự (*tắc - q*: tại đó, từ đó rút ra), sản sinh mỗi lần như vậy một sự liên tục, làm sáng tỏ lần lượt, đảm bảo truyền bá liên tục. Tương tự, cái thực tại cũng tự mở ra, không bị tiêu huỷ cũng như không bị hãm lại; năng lực tiên tiến của nó được lan truyền lần lượt - cho tới sự phản ánh tối thiểu của hoạt động. Bởi lẽ chỉ trong sự phối kết giữa Thiên và Địa mới diễn ra, nhà bình giải nhắc lại, toàn bộ sự khác nhau của các hiện tượng, sự luân chuyển “của sấm và của gió”; “của lạnh và của nóng”, “của núi cao và thung sâu” (so sánh sáu quẻ đơn đã đề cập trước đó). Sự biến đổi các mùa (trên bầu trời), hay sự biến đổi của địa hình (trên mặt đất): “giữa chúng là rất khác biệt”, còn các hiện tượng “ đều có một hằng số riêng”, và hằng số này mang lại cho hiện thực bày ra trước mắt chúng ta mà ta không thể “ tách rời” (là

cái được coi là chắc chắn trái ngược với quan điểm Phật giáo theo đó mọi cái trong “thực tại” chỉ là hư ảo...); tương tự, tất cả mọi người trên thế gian đều phản ánh khả năng riêng trong bản tính tự nhiên của mình. Như vậy đó cũng là con đường của nội tại tự nhiên được phản ánh, qua “sự thuần khiết”, “vốn có tự ngàn xưa”, “không chấp nhận ngoại lệ nào dù là nhỏ nhất nhất”. Và, tương tự, khi nhà hiền triết trở thành hiện thân của sự toàn bích và không pha tạp của hai năng lực này, “thế gian trở thành bản tính của ông ta” và “khắp bốn phương đều noi theo tấm gương của ông”. Bằng hiện tượng ảnh hưởng đơn giản, đạo đức được trải rộng ra khắp nơi.

Ta trở lại với một ghi chú trước đó của nhà bình giải. Ông nói: “cái gì do ý muốn của ta đưa ra đều kém hơn những gì mà lí của sự vật mở ra” (trang 510). Cách thể hiện này xứng đáng được giữ lại, theo hình dung của tôi, bởi nó là riêng biệt nhằm đặc trưng hoá minh triết Trung Hoa qua sự đối lập với nhà tư tưởng, nhà hoạt động hay anh hùng, tương tự nếu ta muốn, như cách vun đắp một truyền thống phương Tây nào đó : như là sự can thiệp của chủ thể vào tiến trình vận hành của thế giới, như là một sự đối đầu với nó. Trong thực tế, đây là cái đảm bảo cho sự thành công của nhà Minh triết và thực hiện một cách hiệu quả chính là “không tác động vào bản chất của sự vật” (*Jiao wu*: là thần khải xét từ góc nhìn này như cách gọi tên của Trung Hoa đồng thời mang các nghĩa: “uốn nắn”, “sửa chữa” và “kìm giữ”, “bắt chước”: như vậy, khát vọng sửa chữa chỉ nhằm mục đích bắt chước...). Bởi thế, người nào muốn tái tạo thế giới bằng cách “dựa vào

tư tưởng của người đó” khi đó sẽ “phải dựa vào khuynh hướng từ đó có thể dựa dẫm được” và “tình thế khó khăn bắt đầu” (*duy kiếu vật lập ý, tất thế cùng nhi trở - r*). Vô cùng ngoạn mục, hành động của nó là nhanh chóng gặp trở ngại; một sự can thiệp tương tự là uống phỉ khi áp đặt sự chú ý cho mọi người và tạo ra biến cố, nó không quên khơi dậy các phản ứng dây chuyền, để sa chân vào các mưu mô không lường hết, và rốt cuộc, để sa lầy: những dự đồ mang tính cách mạng đẹp đẽ nhất như là những hành động sử thi, mà ta học được, sẽ bị phủ nhận... Trái lại, nếu nó tham dự một cách sâu sắc và *chuyển hóa một cách có hiệu quả* theo như sự dẫn dắt của nhà hiền triết thì sẽ dần dần tạo thành các sự vật và giữ vững được tính hiệu quả mà nó đã tự mở ra - âm thầm và kín đáo: nó phân nhánh theo chính logic của cái nội tại, đồng thời “vừa đơn giản” vừa “dễ dãi”, như là đại tiến trình vận động của thực tại.

Ta vốn thường nhạy cảm với tính chất hai mặt này mà không thể nhận thức được tất cả mối quan tâm mang tính triết học: cùng ngay một từ Trung Hoa *dịch* (*yì*) có nghĩa là *thay đổi* và tương tự nó tạo ra tên cho cuốn sách này (*Dịch kinh - Jing: Điển thư về sự chuyển hoá*) đồng thời nó còn có nghĩa là *dễ dàng* mà ở đây lại là vấn đề và nó đề ra ngay trong tiêu đề một giá trị. Ở Trung Quốc, ít nhiều trong truyền thống đều cho rằng cách thức “dễ dàng” mà *Điển thư về sự chuyển hoá* đạt tới khi giải thích sự bí ẩn của thế giới, cho tới tận đáy sâu đã làm nên sự độc đáo của cuốn sách, và cùng với giá trị của nó, so với những cuốn sách mà nó kế thừa (ở các triều đại trước:

Liên sơn, Quy tàng). Nhưng cũng có thể là phù hợp khi thực hiện cái trò chơi hai mặt này và đẩy xa hơn việc đồng hoá các ý nghĩa được hiểu ngầm bởi tiêu đề này : không chỉ Dịch (kinh) mang lại cho ta “ sự thay đổi” “dễ dàng” “giản tiện” để nhận thức mà còn cả các nguyên lí về sự thay đổi, vốn là hiện thực của thế giới, kéo theo sự giản tiện (của cái nội tại). Ta có thể nói về cùng ý nghĩa tương tự: thực tại chỉ xảy ra trong sự hài hoà với sự giản tiện bằng ngẫu phát (càng ít gặp các trở ngại, càng ít gây phiền toái). Hơn nữa, không cần lẫn lộn sự giản tiện này (sự đơn giản) vốn đặc trưng cho con đường của cái nội tại, và được phản ánh bằng nỗ lực mang tính thiên hướng của nó, với mặt trái phủ định của nó: sự vắng mặt của cái chặt chẽ và mọi đòi hỏi, việc đặt vào dấu ngoặc các quy tắc hành chức của sự vật, sự dễ dãi buông trôi. Bởi thế khi đó sẽ bị rơi vào cạm bẫy, WFZ nói (trang 513), của các đệ tử Phật giáo: người ta biết rõ rằng họ không muốn rũ bỏ mọi nghĩa vụ xã hội theo kiểu các câu thúc của thực tế, họ tuyên cáo về chúng nhằm không còn phải bận tâm, hao huyền và nguy tạo. Tương tự họ cũng uống công khi cố trừu tượng hoá thành những cái chỉ còn nhìn thấy qua “cát bụi và căn bã”, “quả bóng và đồ vô dụng”, “tạo thành bình phong” cho cái *như vậy* đích thực. Không. Sự *giản tiện* riêng biệt của cái thực tại không đưa ta tới “cái không” (sắc sắc không không-ND) của Phật giáo. Bởi vì các nhà Phật học không hiểu rằng sự giản tiện, với nó, mở ra đại tiến trình vận động của thế giới, khi mở ra một cách tự ý, trái lại nó mang tính chất tuyệt đối của thực tại, bởi nó là tổng thể và không bị pha tạp, từ hai khả năng

tương hỗ hoá thân trong nó. Và, cũng tương tự, sự không can thiệp của nhà Minh triết không đồng nhất với sự chối bỏ hoặc thụ động, cũng không phải là sự vô tư hay lười biếng : bởi vì nếu ông ta mở ra sự giản tiện, thì trái lại, đó là ông ta tuân thủ theo cách thận trọng nhất các chuẩn mực mang tính vận động phát triển trong thế giới cũng như trong đời tư, dù còn xa mới tách khỏi thế giới hoặc hành động theo ý muốn.

Chỉ với đoạn này, ngay từ đầu của *Hệ từ* cũng đủ để giới thiệu cho ta sự diễn giải tổng thể - và chặt chẽ - về toàn cảnh hiện thực. Để lí giải từ đầu, để làm sáng tỏ cội nguồn, ông ta không hề sáng tạo ra một câu chuyện nào về sự phái sinh, và các giai đoạn kế tiếp nhau không bị che lấp bởi các cảnh biểu tượng (như trong *kinh Thánh* hay trong *Timée*^{*}): thay vì việc tưởng tượng đến người chủ chốt, ông ta xác lập các tác tố tạo sinh; và thay vì việc tìm kiếm chân lí qua truyền thuyết, ông diễn tả cho ta về một cơ chế. Từ *cơ chế* này, trước hết ông miêu tả vị thế cơ sở ; tính chất đối cực của Thiên và Địa (các năng lượng của *âm* và *dương*), mối quan hệ chức năng của “thượng” và “hạ”; tiếp đó ông chỉ ra sự phối tác sẽ diễn ra : sự chuyển hoá của các quả đơn, sự mở rộng của các hiện tượng, ông rút ra các giá trị, cuối cùng, tính hiệu quả của công việc và tính chất tự động của chức năng hành dụng. Bởi vì cái đặc trưng cho một phán quyết là cái đi

^{*} Tôi nhắc lại, về sự đối lập này, trong tiểu luận gần đây của tôi : Tiến trình hay sáng tạo. Một dẫn giải về tư duy của các nhà nho Trung Hoa - Paris - Seuil - “Các công trình “ - đặc biệt là chương V : không phải là người sáng tạo cũng không phải là sáng tạo”.

liên với bản thân nó, là cái luôn luôn sẵn sàng hoạt động. Khác với sự sáng tạo liên quan đến một chủ thể siêu việt cho công việc của nó, với tư cách một hoạt động cá nhân và mang tính bắc cầu, cơ chế này đã sẵn có trong nó một khả năng: nó không phụ thuộc vào nguyên tắc nhân quả bên ngoài (“động lực” hay “chủ ý”), không bao hàm bất luận một sự vấp hãm chủ quan nào (không thưởng cũng không phạt). Bởi thế sự minh triết, như những gì người Trung Hoa tiếp nhận, chỉ *đơn giản* là tính ra việc họ phải đi như thế nào và tự làm cho phù hợp với cách suy lí của họ.

Chương VII

NHẤT ÂM NHẤT DƯƠNG CHI VỊ ĐẠO - HAY CON ĐƯỜNG CỦA SỰ ĐIỀU CHỈNH (HỆ TỪ - A § 4 - 5)

Một nền triết học được biểu lộ, thần khai, ngay từ sự phân biệt (*distinguo*) đầu tiên mà nó mở ra. Nó dẫn thân hoàn toàn vào hoạt động khai mở này. Nếp cuộn đầu tiên, thứ chẻ đầu tiên: từ nếp cuộn được hiện hình dẫn ngay tới hai sườn dốc - từ đó sinh ra các đối lập tạo nghĩa; thứ chẻ khai mào, cắt xẻ các bình diện và cấp độ - từ chúng dẫn tới cấu trúc hoá tư duy. Đó là một trong các cống hiến của chủ nghĩa Platon, như ta biết, được tường giải bởi đánh giá của ta, tương tự với những gì trong triết học phương Tây, một sự phân định ranh giới ban đầu như vậy (và ngay cả tới khi nó được tranh luận nhiều nhất nó vẫn không ngừng được sử dụng làm vạch mốc). “Theo tôi, cần phải bắt đầu bằng việc phân biệt cái này”, nhà triết học Hylạp nói với ta như vậy theo kiểu hồi quy về những thời khắc lớn lao tạo dựng sự nghiệp (*Cộng hoà* . VI. 507

b; *Chính trị* - 269 d; *Timée*, 28 a): một mặt, về đáng vĩnh cửu và về “người không thể sinh”, mặt khác, về người “được sinh ra luôn luôn và không tồn tại bao giờ”; người đầu tiên vốn chỉ hiểu được bằng trí tuệ và lí tính là vô hình trong khi mà người thứ hai “vốn không bao giờ tồn tại trong thực tại” lại được tạo ra bằng cảm giác. Cho nên, cái tương tự đó sẽ là *xuất phát* điểm (phù hợp với hai nghĩa của từ: như là điểm xuất phát nhưng cũng giống như người “tạo ra xuất phát” ngay trong lòng thực tại và được phân biệt ngay từ bên trong). Cái có thể nhìn thấy mỏng manh hơn bởi nó chỉ là đáng vẻ bề ngoài, đối lập với chân lí về sự vĩnh cửu; nó chỉ là một sân khấu của các ảo ảnh, là một cái hang, nơi nhốt các tù nhân và quay lưng lại với ánh sáng.

I. Cái hữu hình và cái vô hình

Có thể coi đoạn tiếp theo trong *Hệ từ* (phần thứ nhất §4; Philastre §1152; Wilhelm, p.332) là sự xác lập bộ phận về cái *prôton diaireteon*, “cái cần phải phân biệt ngay từ đầu”, khi đối lập nó với cái hữu hình và cái vô hình:

Khi nhìn lên ta thấy trật tự của các hiện tượng trên trời

Khi nhìn xuống ta quan sát thấy trật tự của các hiện tượng dưới đất

Từ đó ta nhận biết nền tảng của cái hàm ẩn và cái minh hiển.

(Nguyên văn: *Ngưỡng dĩ quan ư thiên văn, phủ dĩ sát ư địa lí, thị cố tri u minh chi cố*: Nghĩa là: (Thánh nhân trước khi làm Dịch) ngẩng lên xem thiên văn, cúi xuống xem địa lí, cho nên biết được u và minh-ND.)

Bởi vậy ta trở lại với điểm xuất phát này - cái mở ra cho ta một điều hiển nhiên: Trời thì cao, đất thì thấp (so sánh hai quả cầu, *Càn và Khôn*). Cho nên, trên cao cũng như dưới thấp, trên mặt đất cũng như trên bầu trời, ta rút ra kinh nghiệm về một chuỗi liên tiếp “các xuất hiện” và “biến mất”: trên trời, mặt trời và mặt trăng (so sánh tương ứng với hai quả đơn *Li* và *Khảm*) lần lượt hiện ra rồi lại ẩn đi; trên mặt đất, núi và thung lũng được tạo ra (so sánh tương ứng với hai quả đơn *Cấn* và *Đoài*), sinh vật và cây cỏ lần lượt phồn thịnh và tàn lụi (và hai quả đơn còn lại, *Chấn* và *Tốn*, “Sấm” và “gió”, đan xen bổ sung vào những quả trước đó - nhà bình giải cho ta biết (trang 519) - “để sản sinh ra sự chuyển hoá”: sáu quả đơn được sinh ra từ hai quả được xác lập đầu tiên, do đó, mở ra một sự luân chuyển bổ sung được áp dụng từ sự đối cực ban đầu). Cho nên, một mặt không có Thiên vĩnh cửu - vô hình - và mặt khác, Địa, vị trí cảm giác được và bắt buộc phải chuyển biến: sự đối lập ngay từ xuất phát điểm này - hữu hình / vô hình - diễn ra hoàn toàn trong thực tại, và cái hữu hình không phải chỉ là cái đáng về vô ích bên ngoài mà là cái sẽ thích hợp để đối lập với chân lí.

Bởi thế ta hiểu rõ những gì giới thiệu ở đây, được rút ra từ quan hệ luân chuyển, “cái hữu hình” và “cái vô hình”: cái xuất hiện (trên trời) hay lan toả (trên đất) tạo

thành, như người ta vẫn nói, cái ta gọi là “rõ ràng” (*minh*), cái biến mất (trên trời) hay tàn lụi (trên mặt đất) tạo thành, ngược lại, cái không “rõ ràng” (*u*) (*minh* - *u*/ *a*). Phù hợp với cặp này, cái hữu hình và cái vô hình không đối lập nhau (tương tự như ở Platon) như hai kiểu phân biệt của hiện thực, hai *cấp độ* của sinh thể (cái này thì rất “thực” so với cái kia: tương tự, chỉ một cái duy nhất *là* thực), nhưng như là hai giai đoạn của cùng một quá trình: chúng là cùng một (và duy nhất) hiện thực được hiểu ở hai thời điểm khác biệt. Từ đó, cái hữu hình và cái vô hình được biểu lộ một cách phối thuộc (trong khi đó cái vô hình của Platon theo nguyên tắc, như ta biết, khác biệt với “bản sao” của nó từ trong cảm giác). Bởi vậy, tiếp theo lời bình giải của WFZ mà ta đã theo dõi (trang 519 - 520), cái minh hiển được gọi là “dẫn dắt tới minh hiển” và cái hàm ẩn là “cái từ đó nuôi dưỡng” cái sẽ được thực tại hoá và sẽ trở thành cái minh hiển. Như vậy cái minh hiển không bao giờ tạo ra sự “xâm nhập từ bên ngoài” và cái hàm ẩn “mãi mãi không bao giờ ngưng nghỉ”: mặt trời mọc lên khi mặt trăng lặn xuống, những người này được sinh ra trong khi những người khác chết đi. Mỗi một giai đoạn, giai đoạn của hữu hình cũng như vô hình, mở ra cái khác trong cùng một thời gian vì các giai đoạn đều bị điều kiện hoá bởi chính nó.

Giờ đã khá đủ để mang lại cho cấu trúc của quẻ kép để có thể kiểm chứng mối quan hệ tương hỗ này của cái hữu hình và cái vô hình vốn tạo thành hiện thực. Cũng như thực tại được đồng thời tạo ra từ Thiên và Địa, từ *âm*

và *duang*, ta luôn luôn xếp đặt, toàn bộ tiến trình của các thực nghiệm, theo chiều của hằng số cơ bản mà hai quẻ đầu tiên *Càn* và *Khôn* đã cung cấp toàn bộ, từ *sáu hào dương* và *sáu hào âm*, từ sáu vạch liền và sáu vạch đứt, đầy hoặc khuyết. Mỗi một quẻ của cuốn sách không phải được tạo ra từ mười hai mà bằng sáu vị thế. Cho nên, khi mà sáu hào xuất hiện trong mỗi quẻ kép, chúng tạo ra hình thái hiện tại hoá và thành *cái minh hiển*, sáu hào khi dừng lại, là những hào ngược lại, chúng “bị giấu” trong chúng: chúng không bị mất đi, ngay cả khi nếu chúng biến đi trước mắt ta, mà chúng tạo thành nền tảng hàm ẩn. Chúng ngưng lại tại nền tảng của quẻ và tạo ra vỏ *bảo tồn* từ đó có thể dẫn tới vị thế tiếp theo của tiến trình. Khi trở thành tươi mới và nhẹ nhàng, chính chúng lại hồi sinh bằng việc đi ra khỏi vỏ bảo tồn của chúng, sự chuyển hoá lại xuất hiện. Vì mỗi một quẻ kép đều sở hữu qua sáu “vị thế” của chúng nhưng không phải với sáu mà mười hai “hào” (sáu hào hữu hình đặc trưng cho quẻ và sáu hào ngược lại tồn tại theo kiểu “bị vùi lấp” trong quẻ) cho phép hiểu hai sự thể : 1- Các quẻ kép cần thiết được dẫn dắt tới sự chuyển hoá lẫn nhau (bởi vì cả mười hai hào đều có mặt trong quẻ mà không phải chỉ có sáu hào ta nhìn thấy : nếu quẻ kép bị giới hạn trong sáu hào nhìn thấy, quẻ sẽ bị bất động bởi chính sáu hào này); 2- Mỗi một quẻ kép tạo ra một biểu tượng đầy đủ của hiện thực bởi vì quẻ thể hiện hiện thực đồng thời vừa bằng mặt hữu hình vừa bằng mặt vô hình. Cả hai mặt này đều là hai giai đoạn của toàn bộ quá trình. Từ đó ta đo lường được từ chuỗi những cái hữu hình và vô hình này bằng quan niệm

về *hiển tượng*. Tính chất được ghi nhận về điều này - khi làm ta xúc cảm - là được dẫn dắt tới sự tiêu biến, nó không còn là sự đứt gãy thực sự trong sự mở rộng của thời gian. Bởi thế toàn bộ sự lên ngôi chỉ là sự trở thành cái hàm ẩn của điều chín muồi bị che dấu; và thực tại là sự chuyển hoá đều đặn từ giai đoạn này sang giai đoạn khác. Đoạn tiếp theo là:

Nguyên thủy phản chung, cố tri tử sinh chi thuyết

(Nghĩa là: *suy nguyên từ trước, trở lại về sau, nên biết cái thuyết sống chết*- ND).

Sự khởi đầu không bao giờ là sự khởi đầu thuần túy, WFZ bình giải (trang 520), bởi vì nó đã là cái phục vụ cho “cội nguồn” của nó; tương tự sự kết thúc không bao giờ là một sự kết thúc thực sự mà là một sự “trở về” sẽ tạo ra “nền móng”. Cho nên quá trình có thể tiếp tục “được cung cấp cho cái khởi đầu” “không bị cạn kiệt” và tất cả mọi sự “trở về” đều là sự khai mào cho một đà phát triển mới. Ở đó cấu trúc của quẻ kép là có sức thuyết phục: ta thấy ở đây vạch hào xuất hiện tại cơ sở của quẻ luôn luôn “đến” từ một phần nào đó, tiếp nhận từ sự chuyển hoá của quẻ trước đó, cũng như khi một hào biến mất khỏi đỉnh của quẻ “đi hẳn” mãi mãi sang một phần khác, được dắt dẫn bằng sự chuyển hoá sang quẻ tiếp sau (điều này được kiểm nghiệm trước tiên khi đề cập đến các quẻ kép khởi đầu và kết thúc - hoặc cũng từ kết thúc đến mở đầu: quẻ *Sơn Địa Bác* ䷭ ䷮ và *Địa Lôi Phục* ䷗ ䷮, số 23 và 24, quẻ *Trạch Thiên Quải* ䷧ ䷱ và quẻ *Thiên Phong Cáo* ䷮ ䷶ số 43 và 44, so sánh với WFZ trang 567).

Cho nên có một sự tiếp tục liên tiếp của những cái đi (vãng) và cái đến (lai) và không bao giờ “sinh ra” hay “mất đi”. Vì thế sự khác biệt này là cơ bản để hiểu được số phận của ta: mọi sự sinh thành “luôn luôn diễn ra sự chuyển hoá hai nguồn năng lượng đang hoạt động, âm và dương, tương tự như chúng là hoàn toàn thoả mãn”; mọi cái chết chỉ là một sự đồng hoá “ngay trong lòng cái mình hiển, là sự tiếp tục một cách hài hoà”, “trong khi chờ đợi thời cơ của một khởi đầu mới”. Như vậy “sự sinh thành không phải là sự sáng tạo, cũng như cái chết không phải là sự diệt vong”; và chỉ *sự tiếp nối* là xác thực.

Ta hãy mở rộng viễn cảnh: sự luân chuyển giữa cái mình hiển và cái hàm ẩn trở thành cách thức giải thích sự vận hành của thế giới ở bên ngoài của bức tường - ảo ảnh này - chúng sắp đặt từ đầu đến cuối, sự sinh và tử của mọi tồn tại. Từ góc độ chung nhất, xuyên thấu cùng một cách thức theo nguyên tắc tối ưu nhất : soi sáng nơi cuộc sống bắt đầu. Nhưng ở đây hình thức là tinh vi nhất và đòi hỏi chúng ta phải bắt đầu bằng việc diễn giải nó qua các chỉ dẫn của nhà bình giải (trng 520 - 521):

Tinh khí vi vật, du hồn vi biến, thị cố tri quỷ thần chi tình trạng

(Nghĩa là: *tinh và khí là vật chất hoạt động, hồn mà tan biến, nên biết được tình trạng quỷ thần* -ND).

“Tinh khí”, ông nói, xác lập “sự khởi đầu đông đặc của âm”, khi sự đông đặc này là cái tinh tế nhất ; “năng lượng” đình hoãn khả năng của *dương* nhằm “đưa vào vận

động”. Đây chỉ là quan hệ của *một sự đông đặc đang khởi động* và của *một năng lượng đang lay động* nhằm khởi phát mọi cá biệt cụ thể, như là “*một tồn tại*”^{*}. Như vậy khi hiểu “*hồn*” là vấn đề trong cách thể hiện tiếp theo: giai đoạn rất tinh tế này của sự đông đặc của *âm*, được đưa vào trong quan hệ với năng lượng của *dương*, trở thành “*nhanh nhạy*” và “*mỏng mảnh*” (*ling*: tâm linh - *tinh đặc khí nhi linh* - b) đồng thời cùng với năng lượng này, khi sự đông đặc của *âm* “*dao động*”, “*đưa nó vào chuyển động*” (*khi tính nhi động* - c); tại quá trình này khi nó luôn luôn nằm tại ngưỡng của hiện thực, diễn ra một “*sự thay đổi*” tiếp tục cho phép thay đổi cuộc sống^{**}. Trong thực tế, đây không phải đề cập riêng đến vấn đề “*linh hồn*” mà ở đây là “*linh khí*” (tương tự *âm* không có nghĩa là vật thể mà là tính vật chất). “*Linh hồn*” - “*Linh khí*”: hai thuật ngữ chắc chắn thuật ngữ này dẫn xuất ra thuật ngữ kia nhưng chúng không phản ngược nhau, chí ít, bởi sự so lệch của chúng, một sự khác biệt về tổng thể các viễn cảnh (sự khác biệt này dẫn tới cách hiểu của chúng tôi về tiến trình thế giới trong sự khác biệt mà chúng tôi đã phác tả ngay từ đầu); bởi vì không có một *linh hồn* khả nhiên trong cách nhìn nhận thế giới nơi đó

* Việc dịch không đúng ở Philastre khi ông làm hỏng sự bổ sung đang diễn ra: “*Ête thuần túy (dạng vô thể) tạo thành sinh thể*”; việc dịch đúng hơn nhưng hạn hẹp hơn, bởi vì nó quá nghiêng về mặt sinh vật học, ở Wilhelm: “*Sự thống nhất cả hạt mầm và sức mạnh tạo ra các sự vật*”.

** Từ đây, nghĩa của du (du hồn-d), “*đang trên đường*”, “*đang di chuyển*” thể hiện sự chuyển chỗ tiếp diễn của năng lực sống; dịch như thế phần nào thoả mãn ở Philastre: “*linh hồn đích thực được rút ra tạo nên sự thay đổi*” hơn là nó được hiểu ít hơn ở Wilhelm: “*sự suy yếu của linh hồn tạo ra sự thay đổi*”.

cái hữu hình và cái vô hình đối lập nhau như hai trình độ của thực tại và tại nơi nó sinh “sinh ra” ta thấy sự đối đầu với “cái vĩnh cửu” (và linh hồn khi đó, trở thành cái vô hình minh chứng cho sự bất tử). Nhưng trong cách nhìn cái hữu hình và cái vô hình, cái này bổ sung cho cái kia, là hai giai đoạn của cùng một quá trình, ở đó diễn ra thường xuyên “vãng” và “lai” chuyển hoá cái này vào cái kia, nó không còn là một “linh hồn” (trong một chủ thể người), nó cũng không là một “sự sáng tạo” đích thực (gửi lại một tác gia thân linh ở đó linh hồn cá thể là bộ phận hay sự phản ánh); nhưng với mối liên kết giữa cái vô hình và cái hữu hình, với sự chuyển hoá thường xuyên giữa chúng, khi mà sự đông đặc (được vật chất hoá) cũng đủ để gạn lọc, thanh lọc (nghĩa của *Jing - tinh*), để vượt qua được bằng sự thúc đẩy (cái vô hình) sẽ dẫn tới “linh khí” thường xuyên. “Linh hồn” hoặc “linh khí”: kiểm tra thêm lần nữa bằng cách đánh dấu về những cái trước đó khi đề cập đến nhận thức, theo đó vị giáo trưởng được đồng nhất với phạm trù chủ thể hay của tiến trình.

Từ cách hiểu khác này về quan hệ giữa cái hữu hình và cái vô hình dẫn tới sự thay đổi hoàn toàn khung cảnh được thể hiện. Không phải “linh hồn” cũng không phải “Thượng đế” - bởi cả hai là một cặp: cần phải đặt giả thiết linh hồn để đặt ra thượng đế. Như vậy các quan niệm tôn giáo về cái vô hình quen thuộc của Trung Hoa cổ đại là sự chuyển hoá dần dần theo hình thức nắm bắt, và đặt ra, một logic tương tự về sự luân chuyển: cả hai từ vốn xác định sẵn trong truyền thống về linh hồn của cái chết và các sức mạnh của thế giới bên kia (*quỷ* và *thần* - e

) được diễn giải lại ở đây bằng hai thuật ngữ đồng âm dị nghĩa một mang nghĩa “mở rộng” (*shen*), một mang nghĩa “khúc cuộn” (*gui*) (*Thần - quy - f*). Sự *mở rộng* vận động đã xác định của cái vô hình đang bước vào một thực tại hoá cảm giác được “khúc cuộn” xác định ý nghĩa ngược lại của vận động đồng hoá của cá thể hữu hình ngay trong lòng của sự bất phân vô hình. Toàn bộ thực tại chỉ là những bước chuyển liên tục mở ra nghĩa này hay nghĩa khác, dẫn tới không ngừng cái này hoặc cái kia và tự bổ sung lẫn nhau.

Như vậy cả ba câu ta vừa đọc đều nói lên chúng là ba câu thể hiện cùng một sự vật (chỉ duy nhất một thực tại, theo nhãn quan của người Trung Hoa: sự chuyển hoá bằng luân chuyển) nhưng từ ba góc độ khác nhau: từ điểm nhìn hiện thực của thế giới (Thiên và Địa), sự đối lập không phải là cái (nằm ngoài hay theo lí thuyết) hữu thể và vô thể (hữu thể hay không là hữu thể, phù hợp với tính song quan) mà là cái - trong quan hệ chức năng - minh hiển và hàm ẩn; từ điểm nhìn liên quan đến số phận cá nhân cũng vậy, “sinh” và “tử”, sự đối lập không phải là cái, trực diện và bi thảm, thuộc sự mở đầu tuyệt đối và thuộc kết thúc vĩnh viễn mà là bước chuyển bằng “sự tập hợp”, thuộc cái bất phân vô hình hướng tới sự biểu hiện cụ thể của nó, tiếp đó là “sự phân biệt” của nó, và sự quay về của nó trong thể vô hình (mang lại các khả biến về những “tập hợp” đang tới); cuối cùng từ điểm nhìn chức năng đang xảy ra (linh hồn của những người đang sống” / “linh hồn của những người đã chết” - *Thần - quỷ*), sự đối lập không phải là cái thần bí và cao siêu, thuộc sáng tạo,

được sinh ra từ một ý muốn tốt lành, và thuộc sự tiêu huỷ, luôn luôn là khả biến mà là cái thuộc một “đà tăng” và một “khúc cuộn” (vốn được mở ra một cách tự ý - sponte sua - khi đảm bảo “tính chất thường xuyên” và không phản ngược với “chủ ý”; so sánh WFZ, trang 521). Có nghĩa là, về thực chất, sự đối lập giữa cái hữu hình và cái vô hình, trong bản thân tư duy Trung Hoa, không bao giờ bị đứt đoạn, nó chỉ là một mặt khác của sự bổ sung của chúng ; và trong quan hệ với cái sẽ đến, và không phải với hữu thể, nó không mở đầu cho một sự luân chuyển mà cho phép một sự thay thế (bằng luân chuyển). Vai trò của nó là đảm bảo cho sự đồng quy. Bởi vậy, người ta vẫn nói, người nghiên cứu *Điển thư về sự chuyển hoá* không hề biết đến “lo âu”: người đó có niềm tin vào sự điều chỉnh.

II. Niềm tin vào sự điều chỉnh

Ta bắt đầu bằng việc dừng lại ở thuật ngữ mà tôi đã đưa vào trong các chương trước đó và tôi muốn chứng minh ở đây, ở phương diện chung nhất, rằng nó có thể được dùng như một khái niệm. Sự điều chỉnh, theo nghĩa của từ điển là, xác định “một quá trình mà theo đó một cơ chế hay một tổ chức bảo tồn được trong một thể cân bằng nhất định, bảo tồn một cơ chế xác định hoặc biến đổi chức năng của nó để thích nghi với hoàn cảnh”. Từ đó mọi thành phần của định nghĩa này được chứng minh ở đây một cách thích đáng : trước hết, tư tưởng về *quá trình* diễn ra trong thời gian; tiếp theo tư tưởng về *cân bằng* bởi sự bù trừ cho phép thực hiện chức năng bảo tồn chế độ và

tự giữ vững thường xuyên; cuối cùng, tư tưởng về *biến đổi* tạo ra khả năng thích nghi với sự khác biệt ở mọi thời điểm. Tuy nhiên ta có thể buông rơi khi nhìn nhận ở thuật ngữ này chỉ từ ý nghĩa triết học (và, thực ra, ngôn ngữ triết học không biết đến điều này) khi biện luận cho hành vi mà ở đó “tính chức năng” chỉ được lí giải như là cái thuộc về “một cơ cấu” hay “một tổ chức” - theo nghĩa kĩ thuật, công cụ, dứt bỏ quan hệ với các phạm trù chủ thể hay nhận thức, và hẹp hơn, qua cách sử dụng nó nhằm tạo ra khả năng khái niệm hoá. Nhưng cụ thể hơn như ta thấy, trong các trang viết trên đây, về “linh hồn”, với nhãn quan như thế nào mà *Điển thư về sự chuyển hoá* phát triển đã không vượt qua được thớ chẻ này, của cái chủ thể và cái khách thể, của tiến trình thế giới và của đời sống nội tâm - các quy luật “vật lí” và các quy luật “đạo đức”, đối với các nhà sáng lập. Cái riêng của *Điển thư về sự chuyển hoá*, và sức mạnh của nó, không hề biết đến sự đứt gãy này và đóng vai trò tiếp nối của cái bên trong và cái bên ngoài, của tư duy về một tổng thể hiện thực *đang vận động* (kể cả khi nó đề cập đến tiến trình của ý thức cũng như tiến trình của thế giới) và muốn tạo ra một logic chung cho mọi “chức năng”; Cái riêng biệt của triết học cổ điển, ở phương Tây, và sức mạnh của nó, như ta đã thấy, ngược lại là đã khoét sâu hơn sự khác biệt đang được đề cập và thả lỏng sự đối lập khả biến: đồng thời phát hiện tính vô hạn của ý thức, sự siêu việt và sự tự do.

Bởi vì, tôi tưởng tượng rằng mọi người sẽ tự nguyện đồng ý với tôi về điểm này - đồng thời vừa là điều kiện xuất phát vừa là đường hướng công việc: ta không thể đi vào một mặt phẳng trơn tru bằng một tư duy khác, với

các từ ngữ vốn chỉ của “chúng ta” (đặc biệt khi tư duy đó đã được phát triển, như tư duy Trung Hoa, không bị ràng buộc bởi các quan hệ lịch sử với truyền thống văn hoá của chúng ta). Như vậy ở đây ta được dẫn dắt quanh co bằng ngôn ngữ của chúng ta, để tạo ra sự lơ lửng bằng thổ ngữ. Bởi thế ta không đặt ra những từ ngữ khác (các “thuật ngữ mới” chính chúng cũng không có gì là mới; chúng được sinh ra do bị chột hăm bởi cách sử dụng và vị trí của chúng, cũng như thể tính chất tiềm ẩn ngữ nghĩa thường gặp được ghi chú từ trước). Cho nên, chỉ có nguồn gốc hoặc chỉ có sự né tránh, cái để thăm dò các giới hạn của ngôn ngữ này, được dựa không phải trên các đường hướng của sức mạnh mà trên các đường hướng của sự tiếp xúc và để hoạt động như trung tâm với ý nghĩa thông dụng một cách giới hạn và riêng biệt. Khi khai thác ngôn ngữ của chúng ta ở mức giới hạn, khi sử dụng các nghĩa trái ngược, ta có thể hi vọng rút gọn dần dần chỗ *hẫng hụt* ban đầu; và, thực ra, sự dần xếp mà ta chứng tỏ có thể cấp cho nó một giá trị triết học, và bao quát, từ điều chỉnh mà ta đang tìm kiếm trong ý nghĩa kĩ thuật, ngay từ đầu của ngôn ngữ thông dụng, dường như tôi cảm thấy nó phản ánh được khá chính xác *sự điều hoà* cần thiết để đi vào nhân quan của tư duy Trung Hoa. Phần cuối của đoạn trích từ *Hệ từ* sẽ dẫn đường cho ta, theo tôi, để dung nạp nó một cách từ từ.

Theo cách mà ở đó người ta “đồng nhất một cách hoàn hảo với hiện thực” (ở đó ta “giống như Thiên và Địa), trong thực tế, với câu tiếp theo của đoạn văn này, không có “một đối lập nào đến để biểu thị một nghĩa trái ngược” (so sánh về một cách dịch khác nhưng không phải

là chuẩn xác, Philastre § 1153; so sánh tương tự với Wilhelm, trang 334). WFZ hiểu, theo cách của ông (trang 521) rằng Thiên không can thiệp vào nghĩa trái ngược : bởi vì “nhờ cái này Thiên và Địa điều khiển mọi tồn tại” là “logic bên trong của quá trình tiếp diễn và đó là tất cả” (*Thiên địa chi sở dĩ vận vật giả, lí nhi dĩ hĩ - g*). Cho nên chúng ta thấy xa hơn về một quan niệm siêu việt về “Thiên”, cách lí tính hoá sự thể hiện cổ xưa mang tính tôn giáo đã được đưa ra ngay từ đầu: “Thiên” không bị che giấu, theo cách gọi của các nhà hậu Khổng tử, của toàn bộ nhân cách (không phải là một vị thần độc tôn, cũng không phải là Thượng đế), cho nên ông trộn lẫn một nguyên tắc (*lí*) với các quy tắc. Và vì vậy, theo cách mà ông “luôn luôn đồng tình với logic nội tâm trong diễn tiến của tiến trình (tương tự như ông thích hợp với mỗi thời điểm và tại mỗi vị thế)”, “bằng cách đưa ra ánh sáng nguồn gốc của thắng lợi hoặc thất bại”, cuốn *Diễn thư về sự chuyển hoá* không thể nói ngược với Thiên, cũng không bị ngăn cản bởi nó. Nếu “Thiên” hướng tới hoà lẫn vào *Sự điều chỉnh*, cuốn *Diễn thư* phải được tán dương, tương tự như Thiên, như là một sự sắp xếp cho phép hiểu thấu đáo vấn đề này và không hề bị sai lạc.

Bởi thế quy tắc có nghĩa là, từ chính bản thân nó, tiến trình phát triển diễn ra mãi mãi theo *cách có thể tin cậy được* và không bao giờ chệch hướng. Cách biểu hiện tiếp theo, ngay trong Thoán từ, khẳng định cho ta điều đó: theo cách mà ở đó “tri thức soi sáng tổng thể các tồn tại và ở đó con đường được tiếp nối là đến liên tục để giúp đỡ thế giới” (Bởi thế nó đề cập ở đây về một tri thức luôn luôn được quan tâm, không bị thủ tiêu, mà có hiệu

quả trực tiếp : không phải là một sự miêu tả trừu tượng mà là *tri thức về sự điều chỉnh*), “không có độ chệch cũng như sai lệch”. Nhưng tư duy về sự điều chỉnh như một thể cân bằng bền vững không đưa ta tới việc nhận hiểu nó, tương tự, như là một phương tiện đứng đắn nhưng bất động. Như đã giải thích về điều này, khi sắp đặt một cách tốt nhất các áp lực (nó cũng là cái khuấy động và dẫn dắt sự điều chỉnh) nhưng cũng làm mất đi sự mâu thuẫn, lời thoán sau: “Có một sự phát triển về mặt này hay mặt khác” (trong nghĩa này hay nghĩa khác) nhưng nó không “để mặc cho lôi kéo” (từ phía này hay phía khác) bằng “dòng”. Trong thực tế, đạt đến sự điều chỉnh, bằng sự hoà giải giữa hai đòi hỏi: một mặt, sự phát triển không phải là đơn điệu hay đa dạng (bởi vì nó đã phá huỷ khi đó sự phối tác động năng - vốn từ đó nó xuất phát và không còn phù hợp nữa); nhưng, mặt khác, khuynh hướng đó của khía cạnh này hay khía cạnh kia không nhất thiết phải dẫn tới “sự thiên vị”, từ đó xảy ra sự hỗn loạn, mà hướng tới một sự bổ sung. Trong thực tế, khi ta giữ tại một trung tâm duy nhất và cố định, hay khi dao động mãi mãi ở bên này hay bên kia, sẽ dẫn tới không thể tránh khỏi về cùng một kết quả: điều này hãm lại chức năng hành dụng, tiến trình sẽ ngưng lại. Những gì ta đã kiểm tra, WFZ nói, trong cách thức chuyển hoá của các quỹ kép vốn, nếu hiện thân trong các tình huống khác biệt nhất, sẽ không xác lập được một sự cân bằng mãi mãi khi tiếp nhận “sự đảo ngược” mang tính hệ thống - hào tiếp hào hoặc bởi sự quay đảo (*cuo - zong - Thác -tống- h*).

Bởi vì tiến trình vốn tự điều chỉnh không bị ngăn cản bao giờ trong một vị thế nào đó (và không còn là tâm

điểm của các thái cực), bởi thế, khi phát triển từ cực này sang cực khác, nó bao hàm toàn bộ các giai đoạn chuyển hoá của sự phát triển của nó theo cùng một logic toàn cực, và nối kết các cực của chúng, không hề có vị thế nào hay thời điểm nào của sự phát triển này bị loại bỏ. Ta dễ dàng nhận thấy nó chứa đựng sự vận dụng mang tính đạo đức từ quan niệm này và sự chuyển dụng của nó vào bình diện xã hội con người : đây không phải là tình huống đối với con người vốn thụ động trong chính tình huống ấy mà tất cả đều nói lên sự hài lòng của chúng ta, tất cả đều là đúng đắn. Lời Thoán tiếp tục chỉ rõ: “Tìm thấy niềm vui ở Thiên (Quy tắc) và hiểu được số mệnh: do đó người ta không còn phải lo lắng nữa” (Nguyên văn: *lạc thiên tri mệnh, cố bất ưu* , nghĩa là: *vui lẽ trời, biết mệnh trời cho nên không lo lắng nữa-ND*). Như vậy, con đường hướng tới chủ nghĩa lạc quan của người khắc kỉ được mở ra, WFZ bình giải: “Tại thời điểm phù hợp, chiếm lĩnh ở tầm tay vị thế, đó là con đường (Đạo)”. Từ đó cho nên ta chỉ tính tới cái gì đến với ta, và “tự phát triển” trong ta như là “số phận”, không phải là kết quả của một sự lựa chọn “có chủ tâm”, thù địch hay thân thiện, nhưng sở hữu từ một chức năng hành dụng có quy luật, “cái vốn là logic ở cấp độ tiến trình thế giới sẽ là đúng đắn ở cấp độ số phận cá nhân chúng ta”. Tất cả mọi bất hạnh cá nhân được rút ra từ ý thức về một trật tự chung nhất, nội tại, từ đó ta biết được phải vượt qua nhiều giai đoạn, trái ngược để có thể tiếp tục tồn tại: khi hiểu thấu được logic của sự điều chỉnh, nhà hiền triết trở nên bình thản.

Niềm tin vào tính điều chỉnh này được đọc ra từ quẻ kép: từ chân tới đỉnh của quẻ, với sáu vị thế khác nhau,

thành hàng và mang giá trị, WFZ nói rõ, rằng không một vị thế nào trong chúng là xấu; và sự chuyển hoá được thực hiện diễn ra qua mọi vị thế, không bao giờ có sự lựa chọn cái “dễ” nhất cũng như không tạo ưu thế cho bất cứ vị thế nào. Nó được chỉ ra ngay cả trên bình diện tư tưởng: nó không phải là vị thế, xét trên thang bậc xã hội, vốn không làm ta chệch hướng khi thích nghi: bởi vì “nó không phải là vị thế bị chiếm chỗ, WFZ giải thích, ở đó logic của sự điều chỉnh không nhất thiết phải dẫn dắt cho sự thực hiện tới cùng”. Sự điều chỉnh khiến ta có thể nghi ngờ, là cái trái ngược của sự phát triển mới. Lí tưởng về sự thống trị của nó là sự hài hoà chung, đạo đức hàm chứa chủ nghĩa tùy thời.

Ta trở lại với kết quả của sự song hành tạo ra bước chuyển. Mỗi một hình thức trong ba hình thức mà ta đã đọc được dựa trên tính xác thực của sự điều chỉnh bằng sự loại bỏ hình thái thụ động: “cho nên không có sự đối lập (sẽ được biểu hiện) theo chiều ngược lại”; “cho nên không có độ chệch (hay sai lầm)”; “cho nên không có sự lo âu nào”. Trái lại, hình thức thứ tư, được rút ra trực tiếp từ một hình thái chủ động : “nằm yên bất động ổn định ở nơi đã có và hiểu sâu ý nghĩa về sự đoàn kết: bởi vậy người ta có thể yêu” (*Nguyên văn: an thổ đôn hồ nhân, cố năng ái*; nghĩa là: *yên với cảnh ngộ, đôn đốc về đức nhân, thì thực hành được bác ái- ND*). Nhưng về “ái - yêu” nào được đề cập ở đây như là hệ quả của sự điều chỉnh? Bởi lẽ từ *ái*, dường như lúc đầu rất đơn giản, cái được xây dựng ít nhất (cho nên giao lưu dễ dàng nhất từ một nền văn hoá này sang một nền văn hoá khác), nhưng có thể tạo ra sự đối nghĩa khi mà ta không nhìn nhận nó

từ nhãn quan chung nhất của sự phản tư này. Do vậy, sự thừa nhận của người dịch là có sức nặng từ điểm này : văn bản không hiểu được, trong ghi chú Philastre khuyên ta một cách thành thực, vì “do điều kiện bị mở rộng và bị hư hỏng”... Từ đó, nội hàm của cái *ái* này (*ái* - *i*), WFZ giải thích theo cách của ông khi dựa vào sự phát triển trước đó, không phải là cái gì khác ngoài việc ở yên tại vị trí của nó (tức là *an thổ* - ND): “Bởi vì cái đối với con người, nó ngăn cản tình yêu và làm tổn thương những người khác, chỉ là hành vi muốn thoát ra khỏi vị thế của nó, để thoả mãn lòng tự ái và khát vọng, trong sự tìm kiếm từ sở thích riêng của nó và không chệch hướng bởi nó vẫn là thuận lợi hay bất lợi cho những người khác”. Và nếu *Diễn thư về sự chuyển hoá* thống nhất ở mức độ nhất định về tầm quan trọng của vị thế, ông nói tiếp, thì nó chỉ ra cho ta rằng không phải vị trí ở đó nó có thể an bình mà không phải chờ đợi thời cơ thuận lợi hay không làm tổn hại tới người khác”, và đây là cái tạo ra trong ta “ý nghĩa về sự đoàn kết” (“ý nghĩa về con người”: chữ *Nhân* của Khổng Tử).

Ở giai đoạn chung nhất “lòng bác ái của Thiên và Địa đối với nhân quần nằm ở chỗ, WFZ nói, nhân quần được mở rộng khả năng sinh sôi mà không phải tính toán, “phù hợp với những gì mà *âm* và *dương* ràng buộc” và do đó trong chức năng của một logic duy nhất về sự phối tác. Từ cách nhìn về con người, cái “ái” này mà với nó sự điều chỉnh mời gọi ta cần thiết phải được hiểu, xa hơn mọi sự lo âu ích kỉ, mà tương tự như một sự tham dự bền vững trên con đường hướng Thiện trong nhân quần. Nhưng không có trường hợp nào bị nhầm lẫn với “cái cao

cả” (điều này đối với Wilhelm là không thoả mãn, trang 335) của việc mở rộng hoàn toàn đối với người khác, và biểu lộ đầy đủ trong nó, đồng thời tương tự hoàn toàn với cảm giác và cái Thiện, ở đó truyền thống phương Tây, như ta biết) đã vun trồng thành lí tưởng: *Äi* (với chữ A viết hoa) với tột đỉnh là tình yêu của Chúa, từ đó chúa chia sẻ một cách vô biên, và hiện ra như là kết quả của thế giới, như là ý nghĩa của cuộc đời. Như vậy, ta được dẫn dắt tới sự khác biệt về các viễn cảnh được phác tả ở trên: một tình yêu như vậy (như cách quan niệm của phương Tây) chỉ có thể suy xét được, trong khát vọng cao siêu, khi nó bị đứt gãy với tiến trình khách quan của thế giới và bởi sự khác biệt với tiến trình đã được điều chỉnh; nó chỉ có thể được tiếp nhận xuất phát từ một “linh hồn” được dựa vào như là chủ thể. Và sự “đơn cực hoá”, dựa trên cơ sở của sự vĩnh cửu, sẽ phản lại sự điều tiết của sự biến đổi bằng luân chuyển (thuần túy mang tính chức năng) ở đó nguyên lý là cân bằng.

III. Hiện thực bắt đầu từ đâu ?

Chỉ với một câu, ngay đầu đoạn tiếp theo của *Hệ từ*, cũng đủ tóm tắt tư tưởng của *Điển thư về sự chuyển hoá* (và của phần lớn tư duy Trung Hoa cùng với nó, theo cảm nhận của tôi). Điều này đồng nhất sự điều chỉnh và hiện thực. Định thức là: “*nhất âm - nhất dương*” (“*một âm kèm một dương*” hay “*hoặc là âm hoặc là dương*”, “*vừa là âm vừa là dương*”, cái đó được gọi là Đạo - con đường” (*Nhất âm nhất dương chi vị đạo*). Con đường này (Đạo) là “con đường của Thiên”, WFZ nói (trang 524) của đại

tiến trình của thực tại.

Vì sao một định thức khá đơn giản, khá vắn tắt, lại có thể đủ để nói về hiện thực ? Thực ra, điều mà chúng ta học được từ định thức này, trước hết, là tính lưỡng cực của *âm* và *dương* đồng nhất với tính tổng thể của thực tại (so sánh với những điều mà ta đã nói đến ở các chương trên về khung khởi đầu của Thiên và Địa) và không có cái gì tồn tại ngoài nó. Cho nên định thức là rất khái quát, nó không chấp nhận một ngoại lệ nào, WFZ nói (trang 524 - 525), và được mang lại một cách chính đáng: với các thang bậc tương tự mà nó trở thành từ các hiện tượng rộng lớn nhất, những hiện tượng được phản ánh qua các quả đơn, cho tới các biểu hiện về các tồn tại tinh vi nhất, tồn tại của “mâm cây” hay của “côn trùng”; với giai đoạn tương tự mà nó có, giai đoạn của sự thực tại hoá riêng biệt cũng như giai đoạn phân lập ngọn nguồn, tương tự như nền tảng minh hiển, “đang trong hành động”, ở đó mọi sự thực tại hoá tiếp nhận và từ đấy nó lại quay trở về, “tất cả đều được hoàn tất bằng năng lượng của *âm* và của *dương*”, “không kể khi nó chỉ còn lại chỉ ít như một khe nhỏ”. Cùng lúc, nó đều là nhất âm nhất dương. Bởi lẽ cả hai năng lượng tổng quát này, ở đó lại kết hợp bằng phối tác dẫn tới toàn bộ hiện thực, đều có trong riêng chúng những khả năng riêng: “từ cách nhìn về bản chất cũng như về hiệu quả của chúng” “ta biết được cách đồng nhất giữa chúng bằng sức mạnh giữa cái nọ với cái kia”. Tính khác biệt còn lại, và đó là cái cơ bản, bởi lẽ sự phối tác phụ thuộc vào tính khác biệt này.

Để tư duy về nguồn gốc của thực tại, ta không thể né tránh việc tự vấn, ở Trung Hoa cũng như ở các nơi khác, là dựa vào điểm xuất phát của vận động: mối quan hệ này của vận động và ngưng nghỉ được vận dụng, WFZ nói, trong quan hệ giữa *âm* và *dương*, nhưng phải nhìn được điều đó như thế nào. Bởi thế không cần suy kết một cách đao to búa lớn theo cách ta thường nói . Khi ta nói rằng “*vận động thuộc dương*” và “*ngưng nghỉ thuộc âm*”, có nghĩa là “ta đã xác lập điểm nhìn về cái tạo ra sự thuận lợi cho bản chất của chúng tương ứng về cái đã tạo ra chức năng của chúng”. Điều này không có nghĩa là “những gì nằm ngoài vận động thuộc *dương* không phải là hiện thực” hay “những gì nằm ngoài ngưng nghỉ thuộc *âm* không phải là hiện thực”, và là “xuất phát từ sự luân chuyển giữa vận động ngưng nghỉ mà ta bắt đầu có *âm* và *dương*”. Không, sự vận động và sự ngưng nghỉ diễn ra ở *âm* và *dương*: còn lâu mới trở thành cội nguồn hiện thực của *âm* và *dương*: chính xác hơn, chúng tái hiện “giai đoạn khởi đầu của sự phối tác *âm dương*”. Như vậy, tất cả mọi vận động đều là vận động của cả *âm* lẫn *dương*, trong toàn cục, và cũng đi tới kết luận tương tự đối với sự ngưng nghỉ.

Sắc thái đơn giản trong cách biểu hiện này, ta có thể nói, mà ở đó sự va chạm là cơ bản : dưới hình thức lí sự vụn vặt bề ngoài này che đậy một trò chơi triết học lớn lao. Bởi thế, nếu ta đi theo cách tư duy coi quan hệ vận động - ngưng nghỉ như là xuất phát điểm của thực tại và là điều kiện xuất hiện của *âm* và *dương* (khi đó *âm* là cơ sở của ngưng nghỉ, *dương* là cơ sở của vận động), thì vẫn

còn tồn tại việc tìm kiếm từ đâu dẫn tới việc tạo ra khởi động ban đầu này khi mà mọi cái tiếp theo đều diễn ra dễ dàng: chứng cứ mạnh mẽ nhất khi ấy là nếu ta đọc từ quan điểm so sánh như ta biết về những gì đã trả giá, trong truyền thống triết học phương Tây, giả thiết cần thiết này của “cú hích” đầu tiên, của động lực đầu tiên... Ở đây, nói một cách chính xác hơn là công lao của định thức kinh điển này khi xác lập mối quan hệ giữa *âm* và *duyệt* tránh cho ta cái giả thiết sau: *âm* và *duyệt* là “không có khởi đầu”, WFZ nói, bởi vì từ chúng - và chỉ từ chính chúng - sự luân chuyển của vận động - ngưng nghỉ được mình giải. Trong thực tế, khuynh hướng riêng của *duyệt*, như khuynh hướng được vận dụng từ bản chất của *duyệt* (“nhẹ nhàng”, “trong sáng”; so sánh với đạo đức của quân tử “luôn luôn tiến về phía trước”) là “luôn luôn có sự khởi đầu của vận động”: từ đó nó tác động vào *âm* và tương tự nó bắt đầu vận động; ngược lại, khuynh hướng riêng của *âm*, xuất phát từ bản chất của nó (“nặng nề”, “mờ đục”; so sánh với đức của quân tử “tuỳ thời”) là “không tự mình vận động nếu không nhận được sự kích thích” và do đó “tồn lại một cách tự nhiên ở dạng ngưng nghỉ”: cũng như vậy “khi *duyệt* đã gắn liền với *âm*, *duyệt* cũng trở thành bất động”. “Khi ngưng nghỉ là khi bản chất của *âm* được biểu hiện ra nhưng điều này không có nghĩa là *duyệt* không phải hiện diện”; “Khi vận động, là khi chức năng của *duyệt* được thể hiện nhưng không có nghĩa là *âm* không phải không có liên quan”. Kết luận được rút ra mang tính kép: 1. *Âm* và *Duyệt* không bao giờ bị tách rời, ngay cả với giai đoạn ngưng nghỉ cũng như

khi vận động (luôn luôn tồn tại khác biệt giữa chúng): cho nên chúng không thể phân ly, sự phối tác của chúng là nội tại; 2. Ta chỉ đặt ra tại xuất phát điểm mỗi quan hệ duy nhất của *âm* và *duy* bởi vì mỗi quan hệ này đủ để giải thích thực tại trong trạng thái này hay trạng thái kia : đồng thời trong động lực của nó (dưới sự thúc đẩy của *duy*) và trong trạng thái tĩnh của nó (bằng sự ngưng nghỉ của *âm*).

Việc đồng ý với ưu thế của *âm* - *duy* như vậy dẫn tới sự chuyển dời toàn cục các giải trình của chúng ta: điều này đưa ta đi từ sự giải thích nguyên nhân, dựa trên một động lực, tới một logic về khuynh hướng, được dựa vào một nội tại duy nhất. Và bởi vậy, trong định thức kinh điển, mối quan hệ *âm* - *duy* này, riêng nó đã đủ để định nghĩa “con đường” (“Đạo”), tiến trình của thực tại.

Việc còn lại cần tìm hiểu ý nghĩa là xuất phát điểm của định thức, về cái “một - một” (“nhất *âm* nhất *duy*”). Bởi vì không gì cho phép chia tách, ngay trong bản thân của hình thức thể hiện, giữa ý nghĩa cá biệt hay tập thể : cái này hoặc cái kia, cái này và cái kia. Đúng hơn là kết luận của chúng tôi ở trên đưa tới suy nghĩ là có thể đọc hình thức thể hiện này (cả việc phải đọc nó) tương ứng phù hợp với hai ý nghĩa này: đồng thời vừa *âm* vừa *duy* (bởi vì cả *âm* và *duy* đều không mang tính liên kết) và hoặc là *âm* hoặc là *duy* (bởi vì thực tại được mang lại hoặc là vận động hoặc là ngưng nghỉ và cái này không ngừng tiếp nối cái kia). Cho nên, thành ngữ này có ý nghĩa đồng thời vừa là sự phối thuộc vừa là

sự luân chuyển. Bởi thế từ hai ý nghĩa không phản ngược nhau này mà trái lại chúng liên kết ngay từ nền tảng của hình thức thể hiện, đã sản sinh hiệu quả tạo nên chiều sâu của nó (cụ thể hơn là khả năng đi lên từ “cơ sở” của các sự vật).

Tính hai mặt của nó khi trở thành hợp lí nắm bắt ngay thực tại từ chính các đối lập bao quát mà với chúng, nó tạo ra các biểu tượng mang tính chất lược đồ (sự phân đôi vốn làm nó kết lại, các phản đề vốn che đậy nó...); nó cho phép ta vượt khỏi giai đoạn này ngay từ đầu nhưng luôn luôn hoạt động, ở đó các đối lập được bao hàm ở trong, và, nhất là, ở đó sự đồng tồn tại và kế tiếp được thông báo : bởi “trò chơi” riêng biệt của nó, nó khiến ta thừa nhận *trò chơi* này mà trò chơi này là hiện thân của tiến trình thực tại (cũng như khi người ta nói “ trò chơi đang diễn ra”); từ đây đi ra sự “dễ dàng” thường xuyên của nó (ta nhớ tới từ một ý nghĩa khác của *âm*, “dễ dàng”, trong tiêu đề của cuốn sách), nhờ thế giải thích được sự tự thoả mãn của nó và nguyên tắc của nó về tính ngẫu nhiên. Như vậy, nó mở ra tương tự cho ta nhiều hơn bất cứ một định nghĩa nào, đó chính là *điều kiện về tính chất khả biến* của nội tại.

Bởi lẽ ta biết đồng thời cả cái này lẫn cái kia. Sự *phối thuộc* (nghĩa mà Philastre § A 155 làm nổi bật: “Cái phủ định và cái khẳng định là điều mà người ta gọi là con đường hợp lí”): “không thể có *âm* mà không *duang*, WFZ nói, cũng như không thể có *duang* mà không *âm*”; tương tự, “sự mờ đục (của *âm*) lợi dụng sự trong sáng (của

duyang) để hồi sinh” (nó trở thành linh lợi và được giải thoát: *linh (ling)*), và ngược lại, “sự trong sáng (của *duyang*) lợi dụng sự mờ đục (của *âm*) để tự xác định” (*duyang* được xác lập bởi chính nó : *định - (đing - trọc dĩ thanh nhi linh, thanh dĩ trọc nhi định - k)*). Tương tự sự *luân chuyển* (nghĩa mà Wilhelm, trang 335 làm nổi bật: “Khi thì mờ tối khi thì sáng rực”): *âm* và *duyang* lần lượt bị che phủ và biểu lộ ra, chúng không ngừng văng lai liên tục. Nhờ những gì đã được nói đến trên đây về quan hệ giữa cái hữu hình và cái vô hình cho phép ta hiểu được vì sao hai yêu cầu này lại liên kết với nhau : *âm* và *duyang* có thể thâm nhập vào nhau bằng một quan hệ “bất cân xứng” (một cái hơn, một cái kém), chúng không cùng tồn tại, chỉ ít, theo cách bổ sung cái này cho cái kia (mà một cái là hàm ẩn một cái là minh hiển). Và đây là yêu cầu kép đi ra từ sự đồng kết xác lập nên sự cân bằng: cái *nhất - nhất* này, khi phân chia thành nghĩa này hay nghĩa khác, biểu hiện, do đó, tính chất thường xuyên của sự điều chỉnh, theo WFZ, nó có nghĩa khi quan hệ “*phân - hợp*” (từ đó đi ra sự đăng vị của thực tại) là luôn luôn “được kiểm soát” (*nhất nhất vân giả, tương hợp dĩ thành, chủ trì nhi phân chi vị dĩ - l*) trở nên “hài hoà” một cách cần thiết.

Hài hoà: do đó, từ mối quan hệ đã được điều chỉnh bởi *âm* và *duyang* mà từ đó diễn ra sự đăng vị của thực tại - và nhờ vào cái đó, nó được đặt vào sự tiếp tục tiến lên - chính nó gọi ra cho ta, qua diễn tiến của các quá trình tự nhiên, cái vốn là lí tưởng dành cho chúng ta. Do vậy, đạo đức không đến với ta từ một mệnh lệnh bên ngoài, vượt lên trên trật tự của các sự vật, hay từ một khát vọng bên

trong, đạt tới giới hạn của chúng, mà nó phân xuất *một cách giản đơn* từ sự mở rộng của chúng. Qua ý tưởng về sự điều chỉnh, là thực tại và cái Thiện vốn còn xa vời mới là đối lập bí hiểm cái này với cái kia, hé lộ ra tính không liên kết.

Chắc chắn, với Chúa Trời cũng vậy, cái thực tại và cái Thiện hoà trộn vào nhau nhưng cùng theo cách thức vượt trội; trong khi mà nếu, trong sự điều chỉnh cái thực tại và cái Thiện trùng khớp với nhau, khi đó là theo cách thức mang tính nội tại. Ta có thể phát triển một sự sống đôi, xuất phát từ đây. Bởi vì, cũng như Thượng đế, sự Điều chỉnh phù hợp với một sự tán dương to tát (với sự tán dương vô hạn). Vĩnh hằng, phổ quát : Đạo, con đường của sự điều chỉnh, vốn đã có từ ngàn xưa, WFZ nhắc lại, nó “điều khiển đồng thời vừa cả trời vừa cả người”, đồng thời chứa đựng con người và mọi sinh thể; “Người ta không nhìn thấy nó hoạt động, nhưng không có việc làm nào dù “khéo đến mấy” có thể vượt qua được nó.... Những biểu thức ở đây, nhờ WFZ đã nói lên rằng tất cả những điều đó đều là cách nhìn phổ biến của người Trung Hoa, vượt qua sự khác biệt của các trường phái. “*Nhất âm - nhất dương*”: định thức đơn giản được cô đúc này hàm chứa đồng thời “tính tổng thể của những gì tạo thành sự thay đổi” (hay: *Điện thư về sự chuyển hoá*) và “sự rộng lớn của chức năng của nó”. Đạo của sự Điều chỉnh được xác lập như vậy, bằng sự hiển nhiên của nó, tại tư duy Trung Hoa cái mà trong triết học cổ điển của chúng ta là tư tưởng về Chúa Trời. Nó tạo thành vị thế một cách hiệu quả, nó là nó cả khi ngược lại.

IV. Cái Thiện ra đời từ sự kéo dài sự Điều chỉnh tự nhiên

Từ biểu thức tiếp theo, ngay trong lòng văn bản kinh điển được đưa ra để liên kết một cách tường minh về thực tế và cái thiện. Không thể đọc một cách khác định thức này: “Cái tiếp nối cái đó (con đường của âm và dương), đó là cái Thiện” (*Kế chi giả, thiện dã*)*. Ý nghĩa ở đây là, tôi tin như vậy, không có thể rõ ràng hơn : cái Thiện ra đời từ sự kéo dài sự điều chỉnh tự nhiên.

Từ sự tách biệt giữa thực tế và cái Thiện, ta đạt được “lí tưởng” **; tương tự, để nghĩ tới một hành động vượt trội lên trên tiến trình của tự nhiên, chúng ta đã đặt ra Chúa Trời (và “Chúa Trời”, “lí tưởng” đều mở ra cùng một ngoại quan). Về nét riêng của định thức kinh điển này, khi kéo dài những điều trước đó, nó là sự loại bỏ mọi đứt gãy có thể từ một *Ngoại giới* mà nó cho phép liên kết các chỗ thiếu hụt, cho phép mở ra một bình diện từ một cái khác, nhằm đảm bảo sự chuyển hoá chặt chẽ: từ việc đóng khung suy nghĩ của ta trong giới hạn này của thực tại và cái Thiện, từ sự liên kết bên trong trên cùng cấp độ

* “ tiếp nối” (*dịch được tiếp nối chi (zhì)*) hướng về thuật ngữ trước đó, đó là Đạo, “con đường” chuyển hoá cần thiết, về điều này Philastre §1156 không tính tới: “Những gì kế tiếp ngay, đó là Thiện”, hay ở cả Wilhelm, trang 336 “Khi mà nó (con đường), tiếp tục, nó sẽ là “tốt lành”; với cách hiểu như vậy, tôi tin rằng họ đã làm mất sức mạnh của biểu thức

** Về khái niệm cuối cùng này ta không gặp trong tư duy Trung Hoa cổ điển và cái được tạo ra và được dịch nghĩa xuất phát từ thuật ngữ phương Tây, trong ngôn ngữ Trung Hoa thế kỉ XX, Lixiang - lí tưởng, biểu lộ theo cách thức phản kháng với nghĩa truyền thống của thuật ngữ đã được vận dụng: lí; là sự tương hỗ bên trong và lí lẽ của các sự vật.

về bản chất và đạo đức. Như vậy, sự liên kết cùng cấp độ này là mang tính chất kép. Nó chỉ có thể được đọc đồng thời vừa trên bình diện lịch sử vừa trên bình diện lí thuyết. Bởi vì ngay giai đoạn đầu tiên, khi lí giải *âm* và *duang*, đã gợi lên cách suy nghĩ về vũ trụ của Trung Hoa cổ đại; ở giai đoạn thứ hai, khi lí giải “cái Thiện” (và, đúng ngay sau đó, về “bản tính con người”) đã định vị trực tiếp trong đường hướng giáo huấn của các bậc Thầy của minh triết, Khổng Tử rồi Mạnh Tử (Vì vậy, không phải chỉ trong *Luận ngữ* của Khổng Tử, cũng không phải chỉ trong sách Mạnh Tử, lại càng không phải trong tác phẩm được nâng cao theo cùng đường hướng tư duy, như là cuốn *Trung dung*, mà nó chỉ là vấn đề của *âm* và *duang*). Khi đọc lại trực tiếp ngay từ đầu, định thức thứ hai này, do đó, tạo ra sự đồng quy về nó hai truyền thống tư duy vốn được nêu lên từ những cách nhìn khác biệt: như vậy nó mở ra một đường khâu giữa cái thần khải về thế giới (nguồn gốc, “chức năng” của nó) và sự suy tư về con người (các hành vi ứng xử, khát vọng của con người).

Ta cũng nhận biết được một bước ngoặt tương tự của suy tư trong triết học Hi Lạp: một mặt, và trước tiên, những người thần khải được nguồn gốc thế giới và những nguyên lí tạo thành thế giới đó - các nhà lí luận về bản chất, các *phusiologoi*; tiếp đó là phản ứng kiểu Xôcrat hướng tới sự suy nghĩ về con người với “Người phải tự hiểu lấy chính người” và với các đòi hỏi bên trong. Nhưng, đúng hơn, để mở ra tiếp tục sự liên kết giữa hai định hướng này, định hướng suy nghĩ về bản chất thế giới và định hướng suy tư về cái Thiện - cái mà Platon đã khởi

xương - cần phải trồng cây vào sự trung gian của siêu hình học (mà ở đó cái “giá” để xây dựng nó là khổng lồ, như ta biết, là cực đại, ngay từ xuất phát điểm: không cần cái gì cả thậm chí với cả sự phân biệt ngăn cách, giữa thực tế hiểu được và cái bề ngoài cảm nhận được và lí thuyết của Platông về các tư tưởng : tư tưởng về cái Thiện thống trị và soi chiếu cái vĩnh cửu vô hình như là mặt trời đối với thế giới cảm nhận được của chúng ta, *Cộng hoà* - VI - 508 c). Đường khâu giữa thực tại và suy tư đạo đức do đó không thể được tạo ra một cách trực tiếp như trong định thức này : nó cần phải được ráp nối bằng bản thể luận của chúng ta.

Cho nên ta thấy định thức kinh điển này đã *chỉ ra một cách tường minh* (hay ngược lại, cái loại bỏ suy tư); “cái tiếp nối cái đó (sự điều chỉnh tự nhiên) là cái Thiện”. Chính bản thân nó không hề khó khăn khi định vị ta vào một điểm cụ thể ở đó “chúng liên kết và ngừng nghỉ”, như WFZ nói (trang 526), “Thiện và nhân”.

Bởi thế khi nói rằng cái Thiện là sự kéo dài, ở cấp độ con người, của quá trình điều chỉnh diễn ra trong thực tế, thì có nghĩa nó là bước đi của thế giới, là cội nguồn bất tận của mọi sinh thể, được cung cấp từ các sinh thể một chuẩn mực, chuẩn mực của sự điều chỉnh, là cái, đối với con người, hoàn toàn phù hợp - và từ đây con người biết cách đi ra: cái giả định một sự tương đồng cơ bản, dựa vào đó sự suy tư của Trung Hoa luôn được tạo ra (mà trước tiên là các công trình xây dựng song song), do vậy không bao giờ rút ra một suy tư đầy

đủ tới mức sáng rõ (không nghi ngờ gì bởi sự suy tư đó cũng đi ra từ nó), mặt khác: cái này và cái kia đều được nhìn nhận như một *tiến trình*, trong quá trình (tiến trình của Thiên - tiến trình ứng xử: Thiên hành (tianxing) - nhân hành (renxing- *hạnh* -n), chúng khởi đầu cả hai từ một sự “chuyển hoá” phổ quát (của cuộc đời, của đạo lí: *hoá* - *dục* (o)). Giữa quá trình tự điều chỉnh của tự nhiên và ứng xử đạo đức của con người, sự tương đồng luôn sẵn có, tương tự trong sự bình giải này, về một bài học rất gần gũi: từ trong quá trình của *âm* và *dương* không ngừng mở ra bằng “sự tách biệt” và “kết hợp” (phân - *fen* - *ji*- p) theo cách được “kiểm soát” nhằm đưa tới hiện thực, đạo lí của con người tiếp nhận “sự tách biệt” (vốn là “logic” bởi lẽ chúng đồng nhất với các khác biệt đẳng cấp mà chúng được tạo ra, so sánh các “lẽ nghi”) đồng thời bởi sự “liên kết” (so sánh năm mối quan hệ cơ bản (*tức tam cương ngũ thường*-ND) của học thuyết Khổng Tử: Cha - con , vua - tôi, chồng - vợ, v.v...). Và cũng như vậy, đây cũng chính là những khả năng mà ta gặp ở cấp độ tiến trình về nguồn gốc của thực tại và ở cấp độ con người : năng lực của *dương* vốn là sự nhận thức liên tục, và năng lực của *âm*, vốn là khả năng của sức mạnh tạo ra một cách cụ thể (đầy đủ). Cũng từ đó, mệnh đề nổi tiếng của Mạnh Tử là “Nhân chi sơ tính bản thiện” không còn là lạ lẫm (tương tự, nó cũng không còn chỉ như là một mệnh đề). WFZ nói, nó có nghĩa chỉ như là một quan hệ của “sự tiếp nối”: rằng con người được nhắc nhở phải *tiếp tục*, từ bởi bản chất của nó, những gì đưa đến cho nó như là một logic của tự nhiên.

Cho nên ta được dẫn dắt ở đây, một cách hiệu quả nhất, từ thuật ngữ thứ hai này: “bản tính con người”, được nhìn nhận bằng sự phóng chiếu đơn giản từ cái “Thiện” (khái niệm “bản tính con người”, *tính (q)* là khái niệm mà Mạnh Tử phát triển để minh giải sự giáo huấn đạo đức của Khổng Tử). Lời Thoán được tiếp tục tương tự bằng một định thức song song với định thức ở trên: “*thành chi giả, tính dã*” (Những ai đi theo cái đó (con đường của sự điều chỉnh: như là cấu trúc ở trên), đó là “bản tính con người”). Điều này có nghĩa là, theo WFZ (trang 528) con đường của sự điều chỉnh của *âm* và của *dương* ở dạng “được tập trung” hay “đông đặc” (*Ning - r - ngưng*), trong mỗi con người cá thể - khả năng điều chỉnh được này của đại tiến trình vận động của thực tế hoá thêm dần dần vào các đặc tính cá thể liên tục (con người sinh ra từ từ) cùng với sự hình thành “bản tính” riêng. Do đó, mỗi người được nhận ra nhờ bản tính, và bản tính này được duy trì như là nguyên tắc tồn tại của chúng ta trong suốt cuộc đời: ngay cả trong trường hợp của nhà Minh triết, người luôn mở rộng bản tính một cách đầy đủ nhất trong ông ta, bản tính “không tăng lên từ bên ngoài” (nó luôn luôn chỉ tiếp nhận từ cái vây bọc duy nhất khởi đầu) và, ở kẻ phạm nhân tồi tệ nhất, “bản tính vẫn tồn tại”. Cho nên *bản tính* này trong ta là cái tạo ra giúp ta “giao tiếp” trực tiếp- và, “tối tận cùng” - với con đường điều chỉnh với Đạo, như là nền tảng của thực tại. Chắc chắn, con đường của sự điều chỉnh của *âm* và của *dương* là cái “phong phú” nhất trong khi đó thì bản tính của chúng ta “được rút gọn”,

nhưng bản tính này không phải là phương tiện ít ra là nó chở mọi sự phong phú của Đạo “không có bỏ sót cái gì”; tương tự, nếu Đạo bị “che phủ” khi mà bản tính của ta được “phản ánh” “cái nhờ đó bản tính bộc lộ ra, rồi cuộc, bị che dấu”. Cũng như vậy, “bên ngoài Đạo (của sự điều chỉnh), không có bản tính con người” và bản tính này trong ta là “nội dung của Đạo”.

Cái thiện, như ta đã nói từ đầu, là cái “tiếp nối” ở cấp độ con người con đường của sự điều chỉnh tự nhiên, không cần sự can thiệp của bất cứ bình diện nào ngoài bình diện này của logic tiến trình; và hiện tại *bản tính con người* hiện ra như là cái liên kết tạo sinh ta với con đường này (và bởi nó ta trở nên “gắn chặt” với Đạo). Thiên chức đạo của con người (khi tiếp nhận như mọi biểu hiện tồn tại của đại tiến trình được điều chỉnh của thực tại), do đó nằm ở dạng được vận dụng ngay từ đầu trong ta; nội dung của nó được xác định bởi chính nó : nó chỉ là sự tiếp nối tạo ta “tồn tại” từ ứng xử của chúng ta cái mà qua nó chính ta tồn tại và tại đó ta ở dạng bị vây hãm (*investis*) như những gì tiếp nhận cuộc sống chúng ta. Có nghĩa nó chỉ bảo tồn tích cực trong ta cái bản tính của ta - ngay cả khi bản tính bị đánh mất hoặc tàn tạ đi (so sánh biểu thức thứ bảy: “*thành tín tồn tại, đạo nghĩa chi môn*” (không ngừng tạo ra tồn tại những gì tồn tại trong ta như bản tính tạo sinh của ta, cái đó là cánh cửa của đạo đức). Cũng như vậy ta hiểu vì sao, trên bình diện không chỉ có đạo đức mà cả nhân loại học, “đạo hiếu” đã xuất hiện với một tầm quan trọng như vậy trong cách nhìn của người Trung Hoa : đạo hiếu là

biểu hiện cụ thể của hoá thân đạo đức từ quan điểm về các quan hệ giữa người và người, tương tự là ý nghĩa của sự *tiếp nối*.

Điều còn lại cần tìm hiểu là ý nghĩa cụ thể nào qua thuật ngữ “tiếp nối” này. Bởi vì khi ta nói: cái thiện mang tính đạo đức tiếp nối con đường điều chỉnh tự nhiên, thì điều đó không có nghĩa là qua đó ta có thể đồng nhất tất cả mọi người. Chắc chắn nó đề cập đến cùng một sự vật - tính xác thực trong lòng thực tại - nhưng được quan niệm dưới hai cấp độ khác nhau. Cho nên vì vậy ta tìm thấy cái ta tưởng đã bị mất đi, con đường tạo ra, khi tiếp nối logic chung nhất của sự điều chỉnh: tính đặc thù trên bình diện con người. Bởi thế, tính đặc thù này tiếp tục ẩn chứa một cách cụ thể trong sự sai lệch mà sự tiếp nối, khi tất cả được khôi phục, giả định ra: cái thiện mang tính đạo đức và tính xác thực tự nhiên là đồng chất nhưng cái thứ nhất phản chiếu cái thứ hai trên bình diện cá biệt, và nếu, từ bản tính của nó, con người “thông tin” trực tiếp với Trời, nó sẽ không được định vị từ đâu với cấp độ của nó, mà nó *liên lạc* với Trời. Không có sự thể hiện theo kiểu tôn giáo khi chia tách bằng nguyên tắc các trật tự tạo thành của sáng tạo, một sự phân biệt các bình diện như vậy nhằm xác lập một cách chi tiết: ở cấp độ của Thiên, WFZ nói, sự điều chỉnh đồng nhất với “nguyên lí bên trong” của Nhân và Thiên, do đó, không “bắt buộc” bởi tính chất được làm cho phù hợp của “phân - hợp” nhờ chúng thực tại lộ diện (tôi hiểu rằng: sự tương đương này không phải gây áp lực như một sự cần thiết cho sự lưu tâm của nó); khi với các sinh thể khác ngoài con người, chúng “tận

dụng sự chuyển hoá lớn lao nơi đó sự điều chỉnh đi ra theo cách thức thuần túy “ngẫu phát” và do đó không dẫn tới việc “gặp gỡ” tính chất được làm cho phù hợp của những hoạt động tương tự. Một mặt, khả năng thực hiện là hết sức tự nhiên để hiển xuất như một sự ràng buộc; mặt khác, nó là sự sống thực hoàn toàn vô thức để phảng phất nhận ra tính đúng đắn của nó. Chỉ có cấp độ trung gian (ở đó sinh thể có được một nhiệm vụ) là cấp độ đạo đức.

WFZ được dẫn dắt tới điểm này (trang 528 - 529) khi ông bình giải định thức theo đó con đường của sự điều chỉnh, từ một vài đường hướng xa hơn, không hề “chia sẻ” “nỗi lo âu” của nhà Minh Triết. Bởi lẽ sự *lo lắng* này của nhà Minh Triết thể hiện khá rõ tình cảm của nhà sáng lập đạo đức* ; và đây chỉ là cấp độ con người mà khái niệm thiện (và cả khái niệm bất thiện) có nghĩa (ví dụ nó có thể là phi lí - hay bị tước bỏ mọi ý nghĩa - để nói rằng tiến trình tự nhiên là “tốt lành”). Trong thực tế, ta suy xét thêm về mối quan hệ tiếp nối này nhưng ở nghĩa ngược lại, được soi sáng bình diện xuất phát, bình diện của bản tính, từ đây - và cả trong viễn cảnh nữa - của bình diện con người đang diễn ra. Ở giai đoạn “tiếp tục tiến lên” (giai đoạn của Thiên: của bản

* (chính sự *lo lắng* này cũng được các nhà tư tưởng Trung Hoa hiện nay quan tâm, và khác biệt với các hình thức cơ bản khác của ý thức, các hình thức phổ quát của cách nhìn tôn giáo, như là sợ hãi (về cái chết) hay tình cảm tội lỗi, như là hình thức hết sức xứng đáng đặc trưng cho “ Khổng Giáo “; so sánh Mou Zongsan. Bản chất của triết học Trung Hoa, Zhongyao Zhexue de tezhi - Đài Loan, Xuesheng Shuyue, trang 18

tính), viễn cảnh thể hiện quá rộng khắp để tạo chỗ cho năng lực phân biệt khả biến giữa “cái tích cực” và “cái tiêu cực”: bản tính lan truyền bất chấp “trời nắng hay mưa”, bản tính tạo ra trong đạo đức logic tiến trình duy nhất; trong khi đó, ở giai đoạn “tiếp nối” của sự điều chỉnh, ở cấp độ con người, “sau khi con người chệch hướng cái thiện bớt đi, đó là cái bất thiện”. Điều minh chứng cho sự “lo lắng” (của nhà Minh Triết) là ở đây sự công nhận của ông không trái ngược gì với sự khẳng định trước đây mà theo đó nhà Minh Triết, tin tưởng vào sự điều chỉnh, “không còn lo lắng nữa”: bởi vì mối quan hệ nhân quả không còn là cái liên kết nhà Minh triết với số phận của ông ta - số phận mà ông ta gắn bó một cách vui vẻ bởi vì ông đã hiểu được logic của nó, nhưng các số phận mà nhà Minh triết nắm giữ đối với người khác như nó vẫn là như vậy trên đời, khi tìm kiếm để khởi động sự điều chỉnh từ đây và chưa hoàn toàn đạt được. Giữa bình diện tự nhiên và bình diện con người, sự tiếp nối do đó được khẳng định vĩnh viễn, WFZ nói, về cùng một khái niệm vượt qua từ bình diện này sang bình diện khác, tỏ ra thích đáng từ hai mặt : mặt của “con đường” (của sự điều chỉnh) cụ thể, Đạo (ta cũng thường nói: “con đường của Thiên”, “con đường của nhân” (tức: *Thiên đạo - nhân đạo* - ND). Nhưng con đường của Thiên “ không phải chọn lựa” trong khi con đường của người lại “phân biệt” (*Thiên đạo vô trạch nhi nhân đạo hữu biện - s*). Một mặt, chỉ có một con đường đã đi (và đó là thực tại), mặt khác, có một con đường *phải theo* - đó là đạo đức.

V. Ý thức nào được chúng ta nhận biết từ cơ sở của cái nội tại ?

Từ phương diện phổ quát nhất cái hiện thân cho con đường của sự điều chỉnh của *âm* và *duang*, tương tự nó mở ra từ cấp độ của nó, sự dẫn dắt đạo đức con người, chính là cái mà ta đã định danh là khả năng “chủ động” của thực tại: khả năng liên kết tự thân quá trình mà tự nhiên mời gọi ta đi theo, không bao giờ chệch hướng khỏi logic tạo sinh này - vì vậy không bao giờ đánh mất tiềm năng mà tại đây không có nguy cơ sa lầy trong con đường này - và do đó, dần dần theo đuổi một quá trình tương tự càng ngày càng xa hơn (“tiến” như vậy sẽ đối lập với “thoái”, so sánh với những điều ta đã nói ở trên về nhận thức chủ động”). Tên gọi khác của nó, nếu ta biểu hiện qua các phạm trù, ta đã có được một sự tích góp phong phú, đó chính là “cái nội tại”.

Từ đây, - một viễn cảnh mới được đưa ra là có thể . Bởi vì nếu, bên cạnh nó, truyền thống triết học phương Tây ít lo lắng giải thích cái nội tại, thì trái lại, ta biết khá rõ là nền triết học ấy lại suy tư về con đường để đi tới cái siêu việt - bằng “khoa học” (Platông, đã làm: phép “biện chứng”) hoặc bằng “sự thần khải”. Do đó vấn đề có thể đặt lại với tư duy Trung Hoa: ý thức nào khiến ta nắm bắt được “khả năng” này, khả năng vốn không ngừng tác động từ bên trong đại tiến trình vận động của thế giới và dẫn dắt cuộc đời chúng ta?

Sự nhận biết này là nghịch lí đầu tiên: phẩm chất này của cái nội tại diễn ra khắp nơi; vì vậy ít nhiều phải

tính đến. Theo câu văn tiếp theo của đoạn trích đã nêu (vốn tiếp tục là khách thể của quá trình được điều tiết của âm và dương, đang kéo dài, ở cấp độ của nó, cái Thiện của con người):

Nhân giả kiến chi vi chi nhân

Trí giả kiến chi vi trí.

Bách tính dung chi nhi bất tri

Cố quân tử chi đạo tiến hĩ

(Nghĩa là: Người nhân thấy nó nhân, gọi nó là đạo nhân

Người trí thấy nó trí, gọi nó là trí

Còn trăm họ ngày nào cũng dùng nó mà chẳng biết

(Cho nên) đạo người quân tử (gồm cả nhân lẫn trí) ít người có được.

Sự vô tâm của ta đối diện với khả năng tiến mà nó không ngừng được sử dụng - được xác lập từ hai cấp độ: sự vô tâm hoàn toàn hoặc sự thiên vị này chỉ là phụ: ta nhận ra khả năng này trong chức năng từ chính cái đang tàn tạ: có nghĩa là khi ta “nhìn” chức năng đó từ điểm nhìn riêng biệt của nó - hoặc là âm, hoặc là dương, tương tự hoặc là “tình cảm nhân đạo”, phẩm chất của âm (dẫn tới sự ngưng nghỉ), WFZ nói (trang 527), hoặc như là khả năng “nhận thức”, phẩm chất của dương (dẫn tới vận động). Như vậy, đây không còn là “cách định danh” “con đường”, Đạo (so sánh biểu thức xuất phát của đoạn văn:

Nhất âm nhất dương chi vị đạo), mà ta gọi nó, gọi cái này hay cái kia từ các tên riêng vốn phân chia hay xé lẻ nó : “Nhận thức” hoặc “tình cảm nhân đạo”. Cái này cũng có giá trị như cái kia; nhưng cái này cũng làm ta sai lạc như là cái kia. Bởi vì khi đó ta thiếu đi cái vốn có ý nghĩa trong định thức mở đầu: *nhất - nhất*, đồng thời với *âm* và *dương*, ta đánh mất cái vốn là nền tảng của khả năng chủ động này: sự đối lập vốn không phải là bao hàm mà là một sự tương hỗ.

Khi đó vấn đề được đặt ra là: làm thế nào để ý thức được toàn bộ khả năng tiến triển này - Và bắt đầu bằng cái gì ? - Làm gì để vượt qua giai đoạn của sự thiên vị này ? Về điều này, lời văn tiếp theo chứa hai biểu hiện khó khăn: “*Hiển chư nhân, tàng chư dụng*” (*Đạo đó hiện rõ ở đức nhân mà ẩn chứa về tác dụng*) (được đưa ra trong một song đối khác, trong quan hệ với *dụng* (*yong*), *nhân* (*ren*) “tình cảm nhân đạo”, theo tôi bao hàm một ý nghĩa còn rộng hơn trong cơ hội trên đây: từ đây, tôi dịch thành “tình cảm đạo đức”). Định thức này, được cắt ra từ hai cái đầu, dẫn ta đi một bước xa hơn: trong thực tế, biểu thức đầu của đoạn trích cho ta biết, từ cách nhìn tuyệt đối phổ quát, từ đó thực tại tiếp nhận; cái thứ hai được suy luận từ cái đầu, từ cách nhìn thuần túy đạo đức, ở đó tồn tại cái “Thiện”, tiếp đó nó đưa ta tới việc xác định được chỗ neo đậu này, chỗ đứng tạo ra, ngay trong lòng thực tại, “bản tính” cá nhân của ta; cuối cùng, nó đưa ta tới việc hiểu đạo đức qua thuật ngữ “nhận thức”. Bản tính con người qua các “năng lực” của nó, và nó mở ra một suy tư mang tính chất tâm lí.

Ta đã thấy ở trên vậy thì logic nào đã đưa ta tới việc xác định cái Thiện là bẩm sinh trong ta ; và cái trục giác nào ta có trực tiếp, và bởi chúng ta, từ chính bản tính nhân từ này ? Tương tự, ta có thể xác định được những năng lực nào thường xuyên được sinh ra trong lòng thực tại; và ta đã thu được những kinh nghiệm gì, cho chính ta, từ các kinh nghiệm ngẫu nhiên ? Sự bình giải mà WFZ đưa ra về định thức khó hiểu mà ta vừa đọc ở trên này buộc ta phải đến với *Mạnh Tử*. Bởi vì khi *Mạnh Tử* muốn thuyết phục vị quân vương nên nhân đức (bởi vì ông ta thích chứng minh quyền lực), *Mạnh Tử* không tìm cách thuyết phục bằng các bằng chứng lí thuyết mà chỉ đơn giản dẫn dắt ông vua đi tìm lại căn nguyên đạo đức ngay trong bản thân. Một giai thoại nổi tiếng (chương I, A, §7) kể: khi nhìn thấy một con bò bị dắt đi giết thịt, vua Xuan đời Qi yêu cầu đột ngột rằng con vật phải được phóng thích (sau đó, để đáp ứng cho nhu cầu tế lễ mà các vị chủ tế đưa ra, nhà vua ra lệnh giết thịt một con cừu để thay thế). Được gọi tới trước mặt vua, tình huống này làm cho ông khó chịu: bởi vì ông biết sự ứng xử thuộc bản chất của ông đã được nhiều người biết tới rồi - và đây là logic - như là một nét ích kỉ, hoặc, đối với một số người, là một dấu hiệu không thể chối cãi của sự vô tâm. Cuối cùng nhà tâm lí học *Mạnh Tử* mời nhà vua tự nhìn lại bản thân : nếu ông ta yêu cầu thả con bò một cách đột ngột, đó không phải là Vua có cái nhìn “sợ hãi” trước súc vật khi mà ông ta thấy con vật đi qua trước mặt, bị lôi đi giết thịt và nếu ông ta tiếp đó chấp nhận thay thế bằng con cừu, khi đó vua không cố ý nữa, từ phía ông, rằng từ mệnh

lệnh được đưa ra (do đó, từ một biểu hiện luôn trừu tượng), không được áp dụng vì ông có thể thực hiện, trong trường hợp con cừu, điều vốn được đưa đến kinh nghiệm trực tiếp khi đối sánh với con bò: mặt đối mặt với nỗi sợ và sự chịu đựng một điều khác (tương tự như con vật). Kết luận từ giai thoại này là dễ dàng rút ra: đạo đức không phải là sự chiếm đoạt, mà bằng giáo huấn, nhà vua tiếp nhận điều đó - hiển nhiên - từ nội tâm nhà vua; do đó nhà vua có được ý thức - để mở rộng đạo đức trong khi điều khiển xã hội.

Bởi lẽ nếu ông ta xử sự một cách không hiệu quả như vậy, hiển nhiên, là vì nhà vua đang bị lôi kéo vào tình cảm thương hại tạo ra sự đứt gãy trong ý thức, ông ta không đủ thời gian thực hiện sự kiểm soát cách nhìn của mình, không có thể nắm bắt và suy lí. Có thể chuyển dịch một tình cảm thương hại tương tự được làm sáng tỏ ngay từ cơ sở của chính ta tại điểm mà ta thiếu đi cái xuất hiện mang tính suy lí nhiều nhất trong ta, sau biến cố ấy ? Nó đơn giản chỉ là sự thực hiện mang tính trực cảm và tức thì của hợp quần đồng căn giữa các sinh thể (chữ *nhân* của Khổng Tử), sự sống của tồn tại này tới tồn tại khác - ngay cả với thú vật: chính ông là người mà khi ta nỗ lực vượt qua cái nhìn chật hẹp (“ích kỉ”) trong đó con người bị khép kín, và vùi lấp, sự tồn tại cá thể của ta tạo ra ý thức cho ta về việc ta là một thành phần cơ bản trong đại tiến trình vận động của thế giới - chứng tỏ cho ta chỗ đứng tự nhiên trong tiến trình ấy, gợi cho ta logic cộng đồng của Đạo.

Tình cảm này về một hợp quần đồng căn của các sinh thể (đồng căn bởi các sinh thể đều được cột vào một gốc: “bản tính” của chúng), chuyển dịch, từ điểm nhìn tình cảm, kích thích của cộng đồng (liên hợp hoạt động) của “Con đường” phổ quát và tạo ra cho con người năng lực đạo đức tự nhiên, ở đây, không tạo ra một đối tượng của sự biểu lộ: nó được coi trọng như là kinh nghiệm sống. Bây giờ ta chuyển sang giai thoại về dạng thức*: mọi người khi nhìn thấy một đứa trẻ đang sắp rơi xuống giếng, Mạnh Tử nói, đều nghĩ ngay tới một hành động để cứu giúp đứa bé: phản ứng tiếp nhận tính chất trực cảm dẫn ngay tới khuynh hướng của cái thiện vốn có ngay trong bản thân ta (trong trường hợp có biến cố khẩn cấp, không có các nguyên do nào khác, tương đối, dẫn tới tính toán lợi ích cá nhân, có thể kìm nén rung động sinh ra ngẫu nhiên trong ta khi đó). Do vậy, ta hiểu, qua sự sáng tỏ của ví dụ này, điều mà phù hợp với hình thức kinh điển, con đường của sự điều chỉnh “được phản ánh” trong ta “ở cấp độ tình cảm đạo đức”. Từ đây cái còn lại phải xác định là, từ quan điểm lí thuyết một sự phản ánh tương tự xảy ra như thế nào. Theo WFZ, để phục vụ cho sự diễn giải định thức này như một cơ cấu quan niệm của giới Hậu Khổng Tử (trang 528), “bản tính” của con người được “tiếp nối” trong ý thức đạo đức (*tâm - tính và tân - r*). Trong khi, nó đang ngưng nghỉ, đây vốn là trạng thái thông thường của nó, năng lực đạo đức có trong nó không

* Về sự thần diệu này của cái nội tại, *so sánh supra* - chương 5 §3, “đây là giai đoạn hiển xuất của cái sinh ra trong lòng hiện thực” trang 188 s này của ông ta

thể trừu xuất mà còn ẩn sâu bên trong: tương tự nếu ta “có cơ hội” nắm bắt được nhận thức “bên ngoài”, ta luôn không tạo ra “kinh nghiệm cá nhân”. Nhưng từ một phản ứng đột ngột, một tình thương như thế (so sánh các ví dụ đã nêu trên) lay động bên trong ta, khi đó ta có trực cảm từ đó ta sở hữu một cách tình cảm khuynh hướng này đối với cái Thiện và khi đó nó là *điểm* phản ánh (như là biểu hiện của sự tương hỗ sẵn có trong lòng chúng ta) “trước mặt ta cũng như trước ý thức của ta”. Hơn nữa, sự *lay động* này được sinh ra trong ta bởi phản ứng ngẫu nhiên đối mặt với “cái không thể khoan dung” (khái niệm của Mạnh Tử) và *hiện thực hoá* tương tự thành sự dẫn dắt đạo đức như là một khuynh hướng vốn được tiếp nối một cách kín đáo (tàng ẩn) trong ý thức của ta, mở ra một cách tương đồng *khi tạo ra sự vận động* của âm và của dương, như cái được ghi nhớ trong logic phối thuộc của chúng và đưa tới sự hiện thực hoá vô tận của con người: ta thấy được sự đồng nhất được kiểm chứng hấp dẫn ta ngay từ đầu giữa cái chân thực sẵn có trong đại tiến trình vận động của thế giới và của cái Thiện của con người.

Tương tự được coi là đồng nhất giữa các *khả năng tự nhiên* và *năng lực phát triển* của thực tại - ngay cả nếu lược đồ là ngược lại. Bởi thế, sau khi mà các khả năng tự nhiên của ta được thể hiện một cách cụ thể những cái tương tự được “nhìn thấy” hay “hiểu được”, “nói” hay “cử động”, được phản ánh cho ta ý nghĩa một cách khách quan; nhưng “đây cũng là điều mà chúng cũng cần phải được thực hiện”, rốt cuộc, sẽ thoát khỏi ta. Trong thực tế, về cái được phản ánh ở đây, khi đó các khả năng này

được áp dụng vào một sự vật nào đó, đó chính là sự vận dụng chúng mà ta tiếp nhận và không phải là khả năng vốn cho phép chúng thao tác - nó tồn tại thường xuyên “ở dạng tàng ẩn”, “bị vùi lấp” (*tàng chử dụng* - u) và không “không bị khảm kiệt” từ đối tượng của nó (theo cách gọi của giới Hậu Khổng Tử, ta luôn hiểu rằng “tình trạng bị hiện thực hoá” của chúng, tương tự như thế, và không phải là cái cho phép chúng “thực hiện” một cách tương tự, như là *dụng*). Như vậy ta có thể hiểu phần thứ hai của định thức kinh điển này : nếu nó được “phản ánh” trong ta “ở cấp độ tình cảm đạo đức”, năng lực phát triển, như là kinh nghiệm ta có được qua các khả năng khác nhau của chúng ta, cái “bị vùi lấp” và lẫn tránh (với cách hiểu của ta) khi đề cập đến “chức năng” của nó. Các thủ thuật đưa lại cho ta về những cái mà *Điển thư về sự chuyển hoá* gọi mở, từ điểm thứ hai này, sự khẳng định được tưởng tượng ra : mọi sự chuyển hoá được mở ra, từ hình tượng này tới hình tượng khác, bằng sự “đảo ngược - hỗn độn” (tương tự như “chức năng”), chính chúng là những cái vô hình và chỉ với kết quả mà mỗi lần chúng đạt được - quẻ kép này hay quẻ kép kia - xuất hiện.

Như vậy, WFZ đã đề xuất cách tóm tắt từ đây ta có thể nhận thức được, ngay trong chúng ta, về năng lực phát triển này của thực tại: một mặt, trong trường hợp tình cảm đạo đức, năng lực này được “phản ánh” theo cách “tĩnh tế”, có nghĩa là nó đưa ra cho ta những tiêu đề *chỉ dẫn* (các “chỉ dẫn” về đạo đức giúp ta mở ra cơ hội về các phản xạ đạo đức); mặt khác, trong trường hợp thực hiện các khả năng tự nhiên, nó là “hữu hình” *đồng thời*

nó bị “vùi lấp” (thấy được khi vận dụng nó, vùi lấp trong nguyên tắc) (*hiển nhi vi, tàng nhi trước* - w). Các định thức giao nhau một cách tinh tế đưa ta tới sự phân biệt vốn là xuất phát điểm của ta, giữa cái “hàm ẩn” và “cái minh hiển”: biểu hiện đầu tiên đưa ta vào sự chuyển tiếp giữa cái hữu hình và cái vô hình, biểu hiện thứ hai chứng minh cho ta mối quan hệ tương hỗ thường xuyên của chúng.

Một mặt là chức năng điềm triệu; mọi sự chuyển hoá từ nền tảng “bị vùi lấp” trong các phản ánh hữu hình, mặt khác: đây là một sự tiếp cận kết thúc bằng việc mở ra ở đó nơi ta có thể đợi chờ ít nhiều ở đây. Trong thực tế, ta thấy ngạc nhiên vì một sự tương đồng nhất định giữa các khớp nối được đưa vào hoạt động ở đây và bước đi của phân tâm học : được mở ra lần lượt, trong quan hệ với ý thức, mối quan hệ giữa cái hàm ẩn và minh hiển không còn nằm ngoài mà bao gộp sự đồng tồn tại và bước chuyển từ cái này sang cái kia. Đồng thời sự khác biệt về đối tượng giành giật, chắc chắn là khá nổi bật (bởi vì tư duy Trung Hoa không xác lập bất cứ cái gì ở đây từ mong muốn). Nếu nó được dâng hiến, để tồn tại trong do dự, hiệu quả của sự tương đồng này có giá trị ít nhất vào một điểm : cái có thể xảy ra mà ta khám phá, từ kinh nghiệm riêng của ta, để chấp nhận một sự tiết kiệm toàn cục, với *chức năng bị vùi lấp của tiến trình*. Trong quan hệ giành giật vốn ở đây là sự suy tư của người Trung Hoa, khả năng có thể xảy ra này là khả năng tiếp nhận trực tiếp - qua phản xạ đạo đức của chúng ta như là sự thực hành các khả năng của ta - với năng lực phát triển - không xác

định - tạo thành nền tảng của hiện thực: bởi thế, WFZ nói tình cảm rộng lượng này đi ngược một cách cơ hội trong ta khi ta được cầm giữ bằng tình thương cũng là cái không ngừng “khuyến khích” cái nội tại; nền tảng vững chắc đã có trong ta một cách thông thường cách sử dụng các khả năng của ta cũng là cái cho phép nó không bao giờ rơi vào tình trạng “thiếu vắng” (*Trắc nhiên nhi hưng, bất quĩ vu dụng* - x). Như vậy, “sự thần khái” được thực hiện từ chính chúng ta, cho ta biết một vài cách thức tư duy Trung Hoa. Nó không còn cần thiết về một lời nói có cảm xúc mở ra cho ta một thông điệp; cũng không còn cần thiết có một Nhà trung gian đến để chỉ cho ta con đường * : Bởi vì con đường từ đó hiện thực đi ra, chúng ta hoá thân vào nó (trong nghĩa của *thể* theo người Trung Hoa - *thể đạo* - y) một cách chung nhất, trong tất cả các kinh nghiệm ngẫu nhiên.

VI. Con đường của sự điều chỉnh là sự đổi mới vĩnh viễn

Hiển nhiên ta đã tránh ngay từ đầu, để không bị lôi kéo vào cách hiểu chật hẹp về sự điều chỉnh, với cách nhìn giản lược về hiện thực. Ta nhận thấy sự chuyển hoá diễn ra trong lòng sự vật ở khắp nơi và cho rằng sự chuyển hoá đó là hoàn toàn theo quy tắc và đúng đắn;

* Có thể thích hợp với một sự đối lập trực tiếp cho tới khi tạo ra hình ảnh tương tự : các thực tiễn văn hoá hiện thân của quá trình phát triển, như những gì ta đã trích dẫn (“ thư pháp”, nghệ thuật của sự tĩnh tế và Thái cực quyền) chúng đều không giữ vị trí, bởi năng lực tạo ra sự chứng minh cái nội tại, thường được đưa ra khi cầu xin như là con đường tiếp nhận sự siêu việt ?

nhưng cái gì tạo ra khả năng để nó trở thành *hoàn toàn* như vậy và cơ sở của quá trình được tiếp nhận như thế nào? Bởi vì “nền tảng” này, như ta biết, là “không có nền tảng”, và vì thế nó có thể tồn tại mãi mãi như là *cơ sở của cái thực tại* (một cơ sở như mọi nền tảng: cả hai từ đồng âm được đưa ra ở đây để kết nối chúng lại). Khả năng phát triển không thể chối cãi của thế giới, như ta hiểu biết về nó từ trong bản thân ta theo cách được chỉ dẫn (qua các phản ứng đạo đức của ta) hay trong các hiệu quả của nó (bằng sự vận dụng các khả năng của ta), mà nó tiếp nhận một kích thước - ở thang bậc của toàn bộ hiện thực - vốn, cũng tương tự như vậy, ta không thể “thăm dò” được. Dựa trên kích thước không thể đo được này mà câu cuối của đoạn trích kết luận “*âm dương bất trắc chi vị thần*” khi trả lời cho hình thức khởi đầu của đoạn trích, ta nhớ lại: “nhất *âm* nhất *dương* chi vị đạo”, thì hình thức cuối cùng này đưa ra một sự thể hiện không khép kín, mở rộng hình thức qua chiều sâu: nó phục vụ cho cái nội tại trong năng lực của nó bằng một cái đà mãi mãi; nó làm cho ta hiểu được con đường của sự điều chỉnh để tạo ra giá trị mang tính hiệu quả tương tự, cần phải được thực hiện trong một sự *đổi mới* vĩnh viễn.

Vị thế được xác lập từ *Diễn thư về sự chuyển hoá* tạo ra sự phân định một cách dễ dàng, từ các ghi nhận hiển nhiên, về một kích thước của cái vô hình: trên con đường của các thao tác, WFZ nói (trang 531) là trật tự “của hình ảnh tưởng tượng” (các biểu hiện tạo ra các quẻ kép) như là “cái đếm được” (các con số biểu trưng khác nhau của *âm* và *dương*, 6 - 7 - 8 - 9), nhưng “cái được xác lập là

miền trên của sự đối lập giữa cát và hung”, “cái không phải là sự chú ý tại thời điểm ở đó đi ra sự phân chia” (giữa âm và dương, chẵn - lẻ), “cái không thể dẫn trực tiếp tới sự huỷ hoại con người”, mà “sự luân chuyển các pha vận động và ngưng nghỉ là không có khởi đầu” và cuối cùng, là cái “mở ra mà không có hành động” (không bị đảo ngược) - tương tự như kích thước của “hiệu quả mang tính vô hình” (hay của “tâm linh” - thần - z). Nhưng khi đó vấn đề được đặt ra là: tại đó cái gì đã được đưa vào, ở cuối con đường vận hành, cái mà ta tin tưởng là đã bị loại bỏ ngay từ đầu - một quan niệm tự phát về cái vô hình được tạo thành trong “con người” riêng tư tại nơi đó (hay tại thế giới bên kia) các hiện tượng, vì vậy, độc lập với chúng ? Và trở ngại của vấn đề nổi lên rất đáng quan tâm là nếu ta nắm bắt nó từ quan điểm so sánh : sự giả định mang tính bản thể - thần học (giả định về cái vô hình như là một “thực thể” của một đấng thần thánh tinh thần) được mở ra không thể vòng vo được thì khi ấy ta có đạt tới nền tảng của hiện thực hay chỉ là bí ẩn của nó ? Điều nữa được đặt ra là: vị trí đã chiếm giữ theo cách siêu hình có thể là, rốt cuộc, không thể chiếm lĩnh được không ? Và cơ sở không nền móng này của hiện thực thế giới có cần thiết tồn tại như một thế giới “khác” không ?

Trong thực tế, viễn cảnh thuần túy được mở ra vốn là viễn cảnh của vị thế được xác lập bởi *Diễn thư về sự chuyển hoá* phải chỉ ra cho ta là cái vô hình này chỉ tồn tại *thông qua* các thao tác được tiến hành bởi vị thế này và do đó tương tự chỉ là *kích thước* của quá trình (cho

nên, khi muốn tránh đi sự đứt gãy duy tâm với nó ta không nói được gì hơn về quan niệm của ta, tôi thích sử dụng từ *Thần*, ở đây, bởi “kích thước” của cái vô hình hay cái tâm linh). Sự giải thích bằng một chuẩn mực như vậy về cái vô hình, không đưa ta tới sai lầm, nó đưa ta tới mức độ cao hơn trong “*Hệ tử*”. Theo định thức kết thúc đoạn văn trên và đặt trên đó một cột mốc: “kích thước của cái vô hình là không có vị trí riêng biệt; và (tương tự) sự thay đổi là không được tạo ra như là riêng của nó” (*Thần vô phương nhi dịch vô thể* - a’). WFZ hiểu định thức này như sau: đối với kích thước không nhìn thấy, “nó không có vị trí riêng biệt mà nó không phải là vị trí riêng của nó”; đối với sự thay đổi, nó không phải là cái được (tạo thành) riêng mà cũng không phải là của riêng nó”. Có nghĩa là “kích thước của cái không nhìn thấy” và của “sự thay đổi” “không xích lại gần nhau” được trong một vị trí riêng biệt, trong một cá thể. Thực ra, tất cả mọi hiện thực đặc thù đều chiếm vị trí đã cho, tạo thành một thực thể xác định; nhưng kích thước của hiệu quả không nhìn thấy là *trải qua mọi vị trí đã cho* mà không dừng lại ở một điểm nào, sự thay đổi là *trải qua mọi thực thể đã được tạo ra* mà không phải ưu ái thực thể nào. Đồng thời, nếu chúng hiện diện khắp nơi, chúng không bao giờ tách ra: chúng hoà lẫn vào cái tổng thể của quá trình của thực tại nhưng không tồn tại bên ngoài quá trình này. Ta kết luận: kích thước của cái vô hình hay tâm linh là (và chỉ là) *kích thước bao trùm* của những gì được mở ra trong các lần định vị. Bởi vì nó trải dài cùng với cái tổng thể của thực tại và tạo thành như vậy nền tảng tiềm ẩn, con

người không thể “thăm dò” cái tổng thể ấy; nhưng đồng thời sự siêu việt của kích thước của cái vô hình, bởi quan hệ với bình diện con người, chỉ tương ứng với tính chất tổng thể (do đó, là tuyệt đối) của cái nội tại thuần túy*.

Bởi vì kích thước của cái vô hình là hiện diện khắp nơi, diễn ra khắp nơi, ngay trong lòng quá trình của thực tại cũng như trong quá trình, là cái luôn luôn được điều chỉnh, không đạt tới bao giờ theo kiểu đó tới một chức năng đúc sẵn. WFZ rất chú ý tới điểm này (trở lại trang 531): nếu quan hệ âm - dương sở hữu “chuẩn mực xác định một lần cho tất cả” mà sự biến đổi của chúng “đã được trật tự hoá theo cách phát triển”, “sự tương ứng của chúng là đồng dạng”, con người có thể dễ dàng thăm dò một quá trình như vậy từ cách nhìn riêng của nó (không cần phải tham khảo *Diễn thư về sự chuyển hoá*) - nhưng khi đó nó có cảm giác bị mất đi, đúng thế, mọi kích thước về sự hiệu quả không nhìn thấy hay của tâm linh. Bởi thế nó đi ngược lại tư tưởng về một sự điều chỉnh được tưởng tượng như thể là nó tuân thủ một dạng thức tiền định (*nhất thành chi tắc* - b’); và đặc biệt hơn, nó lầm lẫn hoàn toàn ý nghĩa của định thức khởi đầu đoạn văn này: “*Nhất âm nhất dương chi vị đạo*” để tin rằng nó có thể có nghĩa “một âm sau đó là một dương, một âm rồi một dương” một cách máy móc: như hai sợi chỉ mà ta không ngừng đưa qua đưa lại trên cái khung cửi để “dệt” ra tấm vải.

* Về vấn đề này, theo tôi là bản chất, về sự siêu việt vốn được chấp nhận duy nhất như là sự tuyệt đối hoá của nội tại, so sánh, tiểu luận gần đây của tôi : Khuynh hướng của các sự vật, Seoul, 1992, trang 233 s .

Không, việc đan dệt của thực tại không hề mang dấu ấn của một sự đơn điệu như vậy, các môtip của nó là thay đổi không cùng. Cũng do đó, WFZ chống lại một cách mạnh mẽ tất cả những người (và họ cũng thuộc đội quân trong lịch sử bình giải !) tìm cách diễn giải *Điển thư về sự chuyển hoá* trong chức năng của một trật tự xác định (đặc biệt, họ tìm cách sắp xếp thành loạt các quẻ kép), tin rằng mỗi lần như vậy lại tìm ra được giải pháp. Chắc chắn, với cách sắp xếp như vậy, tất cả dường như có vị trí, theo cách xác định, tất cả đều được giải quyết minh bạch, không còn có cái gì “không thăm dò được”; nhưng cũng bằng cách đó họ làm biến mất khỏi cái toàn cục cái cho phép họ liên kết các biến đổi không cùng của biến thiên. Nếu vị thế được xác lập bởi *Điển thư về sự chuyển hoá* tạo nên một hệ thống vững bền như ta đã phải ghi nhận nó khi đề cập đến các quẻ (so sánh *supra*, chương 4, trang 125), ở đó ta đề cập tới một hệ thống *mở*, nơi mà các thao tác không ngừng đưa tới các kết quả khác nhau, và do đó không ngừng lại để tích lũy. Cho nên vị thế này có thể đảm nhiệm việc giải thích cuộc sống. Bởi vì cuộc sống, thế giới chính chúng, như WFZ nhắc đi nhắc lại, là “tất cả những ngày mới”.

Trong thực tế ta đạt tới hiện tượng phối tác từ đây dẫn xuất mọi cội nguồn (so sánh WFZ trang 509): nếu dựa vào một chức năng lưỡng cực (chức năng của Thiên và của Địa, của *âm* và của *dương*, v.v...). Tuy nhiên, từ đó ta nhận thức rõ logic “gặp gỡ” nó mà nó tiếp nhận sự phối tác này để sản sinh ra mỗi lần theo cách “đột ngột”, “không ngờ” (*xạ - c*) (so sánh *xạ nhiên hữu hợp nhi tương*

ma dāṅg - : Không phải cái người ta chờ đợi). Bởi thế nó sinh ra mỗi lần như thế *cho lần đầu tiên*: vì cứ mỗi lần như thế nó lại ở “trong chức năng của cơ hội này”, WFZ nói, và không phải trong chức năng của “một lược đồ cố định”, tiền định, bởi tiến trình này “mở ra tính xác thực của nó” (so sánh WFZ, trang 529) (*Vu hữu điển yếu nhi tùy thời dĩ chí kì mĩ thiện dã* - d’). Hoặc hơn nữa, sự khởi đầu là vĩnh viễn - không bao giờ - có sự sáng tạo hay biến mất đích thực, ta biết thế - nhưng điều này không bao giờ vượt lên đằng trước, sự luân chuyển mang tính bổ sung điều khiến nó được thực hiện theo cách luôn luôn thay đổi (điều này phân biệt một cách hữu hiệu quan niệm về luân hồi (samsara) của Phật giáo, so sánh WFZ, trang 520). Khái niệm về kích thước của cái vô hình hay của tâm linh định danh một cách cụ thể như vậy, từ cách thức tổng quát, tính chất thường xuyên là *mới một cách liên tục* của sự gặp gỡ cá thể : bởi vậy đây là cái mà sự chuyển hoá là *khắp nơi trong vận động* bởi nó có thể không lặp lại *bất cứ một điểm nào*. Bởi vậy nó nổi tiếng như là giá trị của thực tại : như là kích thước “tâm linh” (nhưng không phải bị tách biệt như một thực thể). Được đặt ra song song với khái niệm “Con đường” “của sự điều chỉnh”, Đạo xác lập “cái đại chức năng” vốn, trong tiến trình của nó, không ngừng “chuyển hoá và vận động”, và “từ đó con người và các sinh thể cùng lúc trở nên cần thiết” (WFZ, trang 519), nó gọi ra, từ phương diện bổ trợ, khả năng riêng ở tiến trình này mà không bao giờ giới hạn nó vào “sự kế tục” kiểu thức quá khứ (*bất chủ cố thường* - e’), cho nên để vượt qua, thoát ra mà không bao

giờ bị vùi lấp. Nhờ vào sự thu nạp mãi mãi này, sự tồn tại cá nhân không bao giờ tiếp nhận từ những cái không còn, nếu không, nó chỉ là một cái khuôn đơn giản. Điều mà WFZ tóm tắt bằng một định thức vừa quá đơn giản vừa khó khăn (nhưng tính chất này được thu nạp từ thực tại, ta hiểu rất rõ điều này, là cái thoát ra từ diễn ngôn, luôn luôn mang tính chuẩn mực một cách tương đối và cố định lại): kích thước này của cái vô hình, WFZ nói một cách trôi chảy cái “mang lại” vô tận “những điều tinh tế” cho các sinh thể (*Thần giả, đạo chi diệu vạn vật giả dã* - f'). Nhờ nó, trong thực tế, sự tồn tại thoát ra khỏi mọi sự mã hoá (trở thành “nặng nề” khi đánh dấu định vị) và không cần chuyển hoá.

Sự luân chuyển, tương tự như cái mà tư duy Trung Hoa chấp nhận, do đó, không phải là lặp lại, nó không dễ bị đóng kín trong tư tưởng luân hồi. Ta thấy nó được thể hiện trong các bước đi của con sâu đo mà nó, bằng sự liên tục của sự co rút và mở rộng, đã không ngừng tiến lên phía trước (so sánh *Hệ từ truyện* - B - § 5); được biểu trưng hoá tương tự bởi cơ thể vận động của con rồng vốn không ngừng được bổ sung áp lực của sự uốn lượn của nó, toả sức sống ra mọi phía. Được điều chỉnh không có nghĩa chỉ là “đều đặn”: thuật ngữ biểu hiện sự đều đặn không phải được đưa ra trước, và nó phải luôn luôn vận động: sự đều đặn *đang diễn ra*, năng động - vì thế “con đường” mãi mãi mới lạ. Đồng thời, *tính tiến trình* không có nghĩa như “tiến triển”: tiến lên phía trước không bị dẫn dắt bởi một tương lai tuyệt hảo, nó không đưa tới việc tiếp cận một thuật ngữ lí tưởng - được cố định như là

telos: cũng không phải thuật ngữ của hình thức trong đó nó hoàn thành một cách xác định bằng sức mạnh, cũng không phải thuật ngữ về một sự *thống trị* quyết định thời đại. Mọi cái thiện có thể hiện diện hoàn toàn ở mỗi thời kì của tiến trình, được trộn lẫn với sự mở ra của nó: sự điều chỉnh là sự hài hoà này không phải bất động trong bất kì một trạng thái nào mà nó luôn đổi mới trong từng khoảnh khắc.

Chương VIII

BIẾN ĐỔI VÀ TIẾP NỐI, KHỞI ĐẦU VÀ GIỚI HẠN TỐI ĐA HAY TƯƠNG LAI LÀ TÍNH VĨNH HẰNG DUY NHẤT (*Hệ từ truyện - A § 10 - 11 - 12*)

Triết học Hi Lạp dạy cho ta cách chia cắt thực thể. Nó cung cấp cho ta bằng các quan niệm cho phép phân chia cái cảm giác và cái tri giác. Cho phép ta đối lập cái vĩnh cửu và cái tạm thời, cách thức mô phỏng (sao chép) của nó là : qua các mức độ này, thực thể (*to on*) chỉ tạo ra bản sắc riêng bằng sự đối lập với tương lai. Tiếp đó khi liên kết vào chúng các bình diện khác biệt này (luôn luôn từ viễn cảnh duy nhất này, cái trở thành với tên gọi là *ousia*), nó cung cấp các quan niệm phục vụ cho việc làm chệch hướng các kiểu quan hệ khác nhau, nghĩ tới việc giáo huấn (khi phân biệt giữa bản thể và các ngộ biến), bất tương lai phải lệ thuộc vào hình thức và mục đích.

Nhưng chính tương lai lại thoát ra khỏi các vũ khí trang bị này : tương lai được phán xét hết sức không vững chắc để có thể sở hữu từ chính nó nguyên tắc xác định và tiếp nhận mối quan hệ tương hỗ chỉ từ bên ngoài: các tư tưởng có thể tri giác được, các bản chất vĩnh hằng. Sự thống trị của cái Tự thân (Même) đã nhốt nó vào một tự nhiên thù địch với *cái khác*, sự thống trị của Thực thể kết án nó bằng hình thức bên ngoài; từ đây - nó không dễ cảm nhận đối với bất cứ khoa học nào và chỉ tồn tại dưới một tiêu đề dư thừa - phi lí - như là nguồn gốc của tính bất quy tắc và vô trật tự.

Điển thư về sự chuyển hoá, trái lại, đem lại cho ta những quan niệm phục vụ cho việc hướng tới tương lai: một tương lai được tiếp nhận qua chức năng của các khớp nối riêng lẻ, phù hợp với logic chuyển hoá và liên kết của nó. Và vì ta có thể ghi nhận nó như một bài học từ các đoạn văn cuối cùng của phần thứ nhất của *Hệ từ truyện* nên các quan niệm này tồn tại thuần tuý mang tính chất thao tác (được liên kết, như chúng vốn là, với sự sắp xếp các vị trí của các quả kép) và hoàn toàn không nhằm thể hiện các bản chất: nó không hề bị cất xẻ dưới ánh sáng của Thực thể, không tạo dựng bất cứ một hàng rào ý tưởng nào nhằm đưa ta tới việc chấp nhận một thế giới bên kia tuyệt đối; như vậy, khi giữ lại tất cả mọi quan hệ tương hỗ từ hệ thống riêng của chúng, chúng ngăn chặn một cách vững chắc con đường hướng tới sự mở rộng của siêu hình học.

I. Con đường của các sự vật: “Biến đổi” và “tiếp nối”

Trong thực tế, tính đối cực được hình thành ngay từ điểm xuất phát của tư duy Trung Hoa bao hàm trong nó nguyên lý và sự cần thiết của sự phát triển; và hình thức của tương lai này được nhìn nhận một cách xác định không phải từ chức năng của một hệ thống bất định bên ngoài mà ngay từ chính bản thân nó: bởi vì tính đối cực khởi nguyên này dẫn tới, như ta đã thấy, sự điều chỉnh bằng luân chuyển. Cho nên, trong *khuôn khổ* tạo thành của thực tại (được gọi tên theo cách ta muốn Thiên và Địa, *Càn và Khôn*, Dương và Âm, v.v...) đã tồn tại bao hàm *đường đi* của nó ở đó logic cố hữu là mang tính nội tại. Hai khái niệm phục vụ cho việc tiếp nhận logic này khi tạo thành một cặp mới được mở rộng trong thời gian bằng quan hệ đối lập - bổ sung vốn là cấu trúc của thực tại : một mặt, sự “biến đổi” (*biến*) vốn là một tương lai khác (khi mà *dương* vượt qua *âm*, “*cương*” chuyển thành “*nhu*”, nóng sang lạnh, và ngược lại); mặt khác, sự “tiếp nối” (*thông - biến - thông - a*)) là sự mở rộng của chính nó, hay, chính xác hơn, bởi vì hai khái niệm này không ngừng thay nhau tiếp sức cho nhau, sự mở rộng của cái khác này cũng diễn ra tự thân (khi mà *âm* mở rộng *âm*, khi mà *dương* mở rộng *dương*, khi *cương* trở thành càng *cương* hơn, nóng càng nóng hơn: tôi thích dịch bằng từ “tiếp nối” hơn, bởi tiếp tục để giữ cho thuật ngữ không chỉ có nghĩa về kết quả mà còn cả động lực nữa; so sánh “*thông*”: “truyền bá”, “thông báo”). Cả hai khái niệm này tương hỗ lẫn nhau và con đường của các sự vật, các sự

vật như chúng vốn vậy, là hành động liên kết duy nhất của chúng : ta đọc được điều này trong cấu trúc quẻ kép khi một hào âm kế tiếp một hào dương (và ngược lại) biểu tượng tương tự cho sự “biến đổi”, hay một hào âm kế tục một hào âm, một hào dương kế tục một hào dương, biểu tượng tương tự cho sự “tiếp nối”; ta cũng đọc được ở đây sự liên kết trong tiến trình của thế giới và trước tiên trong dạng thức tự nhiên mà sự vận hành của bốn mùa cung cấp cho ta: tại các phân điểm mở ra sự biến đổi, tại các chí điểm là sự tiếp nối : mùa thu “biến đổi” mùa hè (đảo ngược khuynh hướng từ nóng sang lạnh), mùa xuân “biến đổi” mùa đông (đảo ngược trạng thái từ lạnh sang nóng); trong khi đó mùa đông “tiếp nối” mùa thu (càng ngày càng lạnh hơn) và mùa hè tiếp nối mùa xuân (càng ngày càng nóng hơn; so sánh, về bình giải các định thức này, WFZ trang 533, 563).

Một hình ảnh khác được đưa ra để minh họa dễ dàng hơn về sự luân chuyển này (so sánh *Hệ từ* - A §11, WFZ trang 559 - 560): một cái cửa mở hoặc đóng. Khi ta mở cửa hay đóng cửa, đó là “biến đổi”; Còn khi cái cửa là đang mở hoặc đang đóng, đó là sự “tiếp nối”. Việc đóng cửa biểu hiện trạng thái riêng của âm “khi tiếp nhận bằng cách mở rộng yếu tố dương” vào nó, đưa tới hiện thực cụ thể; Việc mở biểu hiện trái lại trạng thái riêng của dương, khi “mở rộng hoạt động của nó vượt qua âm”, “làm lay động” âm và “đưa nó ra trạng thái sáng sủa”. Vì hai khả năng này mà chúng được phản ánh ở trạng thái thuần túy, và theo cách cụ thể, trong cả hai quẻ kép đầu tiên (*Càn - Khôn*), chúng tồn tại theo cách thức phân mảnh, ở mọi

cái khác: chúng, được tạo ra thường xuyên đồng thời bởi hào âm và hào dương (đóng hay bị đóng, mở hay được mở), như vậy chúng đưa tới các biến của tương lai. Trong số chúng, hai quẻ kép biểu trưng cho tình huống biến đổi mang tính chất hệ thống, như ta đã thấy, là hai quẻ kép cuối cùng (so sánh *Supra* chương IV) : *Thuỷ hoả kí tế* và *Thuỷ hoả vị tế* ䷧ và ䷢ bởi vì mỗi hào ở đây được tiếp nối bằng cái ngược lại của nó: như vậy các thao tác “đóng” và “mở” tiếp diễn liên tục ở đây: bốn quẻ khác biểu trưng, theo cách đối lập, tình huống tiếp nối cực đại (so sánh *Supra* chương V) là các quẻ bản lẻ 23 và 24, *Sơn Địa Bác* và *Địa Lôi Phục* ䷭ và ䷗, và 43, 44, *Trạch Thiên Quải* và *Thiên Phong Cấu* ䷖ và ䷮ bởi vì năm hào có cùng bản chất đồng thời ủng hộ lẫn nhau để liên kết thành chuỗi: trong chúng, trạng thái “đóng” hoặc “mở” kéo dài trong nhiều thời gian.

Nhưng làm sao hiểu được rằng thực tại, trong tiến trình vận động của nó, có thể thoát khỏi sự biến đổi (bởi lẽ cũng tương tự, bất chấp sự hài hoà hoàn hảo đã sắp xếp hai khái niệm này bên cạnh nhau, đó là một tương lai khác đang trở thành vấn đề - trong khi mà sự tiếp nối của nó lại không làm cho ta va chạm) ? Đó là vì, giữa âm và dương, WFZ nói (trang 560), nếu ta có thể thấy ở đây “chiến thắng” mang tính chất thời điểm của cái này đối với cái kia (một cái dựa vào bằng ưu thế trên mặt ngược lại của quẻ kép), nó không tìm cách “loại bỏ” hoàn toàn cái này bằng cái kia ở đây: mọi “thắng lợi” chỉ là tạm thời, ta đã nhìn thấy khá đủ, và dẫn tới một sự bù trừ.

Nhưng sự biến đổi này không phải chỉ là không thể tránh được (bởi quan hệ với cái diễn ra bên trong của một quá trình *giữ nguyên* ở trạng thái lưỡng cực), sự cần thiết của nó mở ra tương tự một cách chủ động - và tại đây tư tưởng trở nên mạnh mẽ - bởi nó tự mình chứng được so với lí tưởng về sự điều chỉnh. Sự biến đổi là hiệu quả, trong thực tế, theo cách ở đó nó cho phép “cắt đứt” và loại bỏ (nghĩa của *cai - tải - tải* - so sánh: *hoá nhi tải chi vị chi biến* -(b) theo WFZ, trang 569) cái này không thể trở thành thái quá nếu sự phát triển tiếp tục được kéo dài trong cùng một nghĩa: mùa thu “biến đổi” mùa hè khi uốn nắn những gì dẫn dắt nó, nếu không, cái nóng sẽ rất gay gắt, mùa xuân “biến đổi” mùa đông khi uốn nắn những gì đạt tới đỉnh điểm, nếu không , cái lạnh sẽ rất khủng khiếp. Sự biến đổi, do đó, là một sự chuyển hoá thiết lập nên sự “hài hoà”. Trong khi đó sự tiếp nối liên kết nó lại, nó cũng có hiệu quả tương tự: khi khuyến khích sự mở rộng tự nó, nó cho phép mỗi tác tố đi lên, tiến dần lên, cho tới điểm cuối của các khả năng của nó, để hoàn thành một cách đầy đủ việc sử dụng nó. Trong trường hợp này cũng như trong trường hợp kia, cái đạt đến không thể tránh khỏi sẽ lớn lên tới cực đại : ta gặp ở đây hai thời điểm của tương lai, sự tiếp tục tự thân của thực tại và cái Thiện.

Như vậy, nếu chúng không phục vụ cho việc tư duy về thực thể thì trái lại chúng lại rất phong phú để vận dụng vào đạo đức (so sánh WFZ, trang 570). Sự biến đổi, khi uốn nắn cái thái quá, trở thành đức tính *khiêm tốn*: khi biến đổi cái “cương” bằng cái “nhu”, tôi sửa chữa

được cái không thể uốn cong được trong ứng xử của tôi, khi biến đổi cái “nhu” bằng cái “cương” tôi sửa chữa được cái nhu nhược của tôi. Như vậy, tôi có thể tiếp nhận liên tục cho tôi những gì mà tình huống đòi hỏi, và con đường tiếp theo không bị “tắc nghẽn”. Song song với nó, sự tiếp nối, được phát động kéo dài trong cùng ý nghĩa, trở thành đức tính *bền bỉ* : khi củng cố cái “cương” bằng cái “cương”, tôi trở nên dần dần không phải “nhượng bộ” nữa; khi củng cố cái “nhu” bằng cái “nhu”, tôi dần dần trở nên không bị “đối kháng” nữa. Như vậy, tôi có thể “kiên trì theo giải pháp của tôi” khi còn khả năng kéo dài và không lo sợ khả năng của tôi bị “cạn kiệt”. (“Tăng cường cái nhu bằng cái nhu”: ta có thể phân vân về bài học tư tưởng từ cách biểu hiện này chăng? Giống như người Trung Hoa dường như họ biết đầy xa, lí tưởng chính trị về sự phục tùng !).

Cái có giá trị đạo đức đã được kiểm chứng trong quan hệ với lịch sử ? Trong giới thiệu về nguồn gốc của các nền văn minh, ngay ở đầu phần hai của *Hệ từ*, định thức là: “ (*Dịch*) cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu” - (c) (so sánh A §2; WFZ, trang 582). Như vậy đây là trường hợp thường xuyên với tư duy Trung Hoa, sự sâu sắc của câu nói chứa đựng tính chất duy nhất của sự liên tiếp vốn, đơn giản được dẫn dắt từ từ này sang từ khác, cho ta cảm nhận là ta không còn bị ràng buộc bởi một logic riêng biệt và phức tạp (cả hai tính chất song hành thành cặp), nhưng chúng mang đến cho ta bằng sự đồng nhất tiếp diễn và từ đó ta *liên kết được với cái hiển nhiên* : mọi chế độ, cũng như mọi nền chính trị, đều được dẫn

tới “liên kết lại”: từ đây, nó đồng thời vừa không thể tránh khỏi vừa là thuận lợi đưa tới sự “thay đổi”; nhưng chính bước ngoặt được sinh ra khi đó trong tiến trình lịch sử “không thể kéo dài” như một bước ngoặt, và dẫn xuất ra từ đây một sự “tiếp nối”, WFZ nói cho ta khi ông phân tích rất chính xác mối liên hệ nhân quả, “bằng sự thích nghi” (*biến bất khả cứu cư, tắc hựu thuận nhi thông chi - d*)*.

Cho nên, dưới bề ngoài nhạt nhẽo của cái hiển nhiên (lịch sử của văn minh được tạo ra, như mọi quá trình khác, đồng thời vừa “biến đổi” vừa “tiếp nối”, vừa đổi mới vừa truyền thống), nổi lên một ý nghĩa mạnh mẽ tạo ra sự sâu sắc cho các quan niệm này cho tới khi phá bỏ hoàn toàn hàng rào cho các quan niệm cái này phá bỏ cái kia và dẫn tới sự xuất hiện một *nền tảng* chung. Bởi thế, cái thực sự thú vị nhất, trong trò chơi của các đối lập và cái hài hoà nếu bị bí đầu ra, cho thấy vì sao sự đối nghịch của khái niệm này đưa tới sự thủ tiêu từ chính nó qua các quan hệ của chúng; hơn thế, vì sao hai thuật ngữ được dẫn tới *sự thay đổi trong chính nội hàm* của chúng - ngay tại điểm có sự đảo ngược: trong khi đó sự tiếp nối, đang

* Với tư cách một ví dụ và để hiểu vai trò của các quan niệm này trên mảnh đất của lịch sử chúng ta : nước Pháp thế kỉ XVIII thể hiện “ một sự suy kiệt - cùng” của sự tiếp tục trước đó, tiếp nối thể chế cũ; cách mạng 87 mở ra một sự “ thay đổi” cần thiết nhưng không thể kéo dài mãi cách mạng, và thế kỉ XIX là lịch sử của “ sự tiếp nối” được mở ra từ sự thay đổi này phù hợp với logic về “ sự thích nghi” (so sánh các chế độ lập hiến khác nhau kế tiếp nhau cho tới khi nền Cộng hoà III ra đời, chế độ kéo dài nhất thể hiện thắng lợi chính trị của giai cấp tư sản được khai sinh nhờ sự chuyển hoá mang tính cách mạng, một thế kỉ sớm hơn

tiếp tục, bị lên án, lại là hành vi biến đổi đảm bảo cho sự “bền lâu”^{**}. Trong thực tế, mỗi một thuật ngữ trong hai thuật ngữ này có ý nghĩa mang tính logic ngược với nó và bao hàm thuật ngữ khác *trong nghĩa ngược lại* theo cách ám chỉ hay *tiềm ẩn*: sự tiếp nối khi đạt tới sự đối lập của nó (sự biến đổi), lôi kéo luôn cái này ngay khi xuất phát và bị nó chặn lại; và xa hơn để ghi nhận một sự đứt gãy giản đơn, sự biến đổi đảm bảo - cũng như toàn bộ sự tiếp nối - tính liên tục : bởi vì nó là cái, khi tạo ra sự khác biệt, cho phép tiến trình không bị cản trở và thậm chí tạo nên thực tại, từ đây, nó tiếp tục “vượt qua” (*thông*, sự “tiếp nối”, nắm bắt, cũng có hiệu lực như sự biến đổi, các ý nghĩa riêng của nó: “vượt qua một cách tự do”, “tự lan toả”, “tự truyền bá”). Cơ hội mới để kiểm tra, trong tư duy Trung Hoa, là các tương phản không bị loại trừ; và chính xác hơn với sự *bao hàm* của chúng mà logic về cái nội tại có tính chất khả biến.

Một quan hệ như vậy chắc chắn dẫn tới cách đọc phổ quát nhất - theo quan điểm tồn tại và số phận: *một tương lai khác* là điều kiện để tồn tại tiếp. Người “tồn tại được” như vậy, chắc chắn như vậy, không còn là “chính nó” nữa mà nó đã được “tiếp nhận”. Cái tương lai khác này do đó không phải là sự đánh dấu sự không bền bỉ,

^{**} Cách thể hiện bắt nguồn từ lời Thoán, trong thực tế trở thành : biến đổi tạo ra vĩnh cửu - biến tắc cửu; so sánh ví dụ về kết luận của chương *Biến đổi - tiếp nối* (*Biến - thông*) của tác phẩm lí luận văn học lớn của thế kỉ V - VI, cuốn *Văn tâm điều long* “ sự biến đổi cho phép tạo ra sự vĩnh cửu, sự tiếp nối không thể vắng thiếu” (*biến tắc kì cửu, thông nhi bất phạp* - e)

được thừa nhận qua tính nhất thời, như là khiếm khuyết của “thực thể” và thiếu tính hiện thực, tương tự, như khi tuyên bố cho nó về bản thể (hoặc, trong chính truyền thống Trung Hoa, hoặc Phật giáo sau này; nhưng trái lại nó giữ lại trong thực tại sự bền vững của nó. Như đã chỉ ra cho mọi trường hợp *Điển thư về sự chuyển hoá*, là khá tốt bởi vì nó không ngừng trở thành cái khác như là thể giới *vẫn tiếp tục* tồn tại. Như vậy, cái “vĩnh hằng” không phải được chấp nhận nằm ngoài tương lai, đối lập với tương lai, mà hoà trộn với tương lai : tương lai là sự vĩnh hằng duy nhất.

II. Thấy trước được tương lai: “Cái mạnh nha tinh vi” của sự thay đổi

Bởi lẽ nó xuất hiện nơi tiến trình của các sự vật vốn chỉ là một chuỗi liên kết các biến đổi - tiếp nối (*Biến - Thông*) đảm bảo cho tính liên tục của nó, ta chỉ tiếp nhận ở đây sự chế ngự quá trình đang vận hành nếu ta nhận ra khá sớm sự biến đổi đang xảy ra. Ta tiếp cận điểm này bằng một khái niệm cội nguồn và rất phong phú: khái niệm về “sự mạnh nha tinh vi” của sự thay đổi (khái niệm của kĩ: “khởi đầu đầu tiên” theo Philastre, “mầm” theo Wilhelm). Bởi thế, khi đạt tới cội nguồn của sự biến đổi, nó cho phép làm sáng tỏ một cách logic cái đà của nó và tương tự nó đảm bảo một sự chuyển dịch hoàn hảo từ pha này sang pha khác. Kết thúc phần đầu của *Hệ từ* không thiếu lời chỉ ra giá trị : “*Phù Dịch Thánh nhân chi sở dĩ cực thâm nhi nghiên cơ dã*” (*Thánh nhân nhờ Dịch mà*

biết được sâu và xét được tinh vi (từ khi sự việc mới manh nha) (§ 10; WFZ trang 555). Trong thực tế làm thế nào để ông ta không chủ ý, từ một mảnh nhỏ của vị thế này (cũng như nếu, khi tìm đến giai đoạn phôi thai của các sự vật, nó sẽ mở ra thậm trọng một cách cần thiết, bởi vì chức năng của *Điển thư*, như ta biết, là thành công khi tiên đoán được sự phát triển trong đó nó tham gia và chỉ cho ta, bằng con đường hiệu quả nhất, cách thức ứng xử phải theo ?

Nhưng làm thế nào để nhận thức rành mạch thời điểm khởi nguyên và hãy còn lẫn lộn tương đối này, của “cái manh nha” ? Ta được đặt vào một điểm cụ thể ở đó sự phát triển chỉ mới bắt đầu và chưa nhìn thấy cái gì cả. Sự lay động là cực kỳ tinh tế để được đánh dấu từ bên ngoài, quá bị vùi phủ để cho phảng phất thấy trên bề mặt. Có thể nói quá đi đây là sự biến đổi đang trở ra : nó sẽ trở ra, nó *mới chợt* trở ra. Thích hợp nhất để lí giải thời kì “tinh vi” này, do đó, sẽ là đối lập với thời kì “hiệu quả” (so sánh WFZ, trang 521): bằng sự tương phản với cái “đã trở thành cụ thể” đã được thực tại hoá hoàn toàn và trở thành đối tượng xem xét đối với ta, ta được đưa tới để lí giải thời điểm ngược lại này ở đó “nó không còn trở thành cụ thể được nữa”, nó chỉ bắt đầu được thực tại hoá, không mang tới một biểu hiện nào. Ta hiểu, từ khi đó, thế nào là quan niệm về cái hữu hình và cái vô hình, tương tự như cái đã được xác lập ngay từ xuất phát điểm, nó có thể góp phần tạo ra ý thức về thời kì thuần túy chưa kích hoạt này : thời điểm này của sự phát lộ tương lai chỉ đơn giản là thời điểm của một bước chuyển, thời điểm ở đó thực tại

bắt đầu lộ ra từ nền tảng, bằng thái ghen , của sự tiềm ẩn và hứa hẹn *trở thành minh hiển*.

Một thời điểm then chốt như vậy, bởi lẽ nó tạo ra *ngưỡng* giữa một pha này với một pha khác, không thể không được thể hiện trong vị thế thao tác bằng tay của cuốn sách: nó là thành tố hết sức được giữ gìn, hết sức linh động : hào - hào này hay hào kia của sáu hào - ngay trong lòng quẻ. Trong khi đó biểu tượng của quẻ hiện ra thành khối, thành quẻ, thể hiện một “thực thể xác định”, và do đó, cố định, “các tình huống và các tồn tại”, mỗi hào trong các hào (*quái - hào - g*) thể hiện “sự mạnh mẽ của cơ hội - tình huống” (WFZ, trang 537). Bộ phận tinh tế nhất, tương tự cũng dễ cảm nhận nhất trong lòng của cỗ máy (với một con số rất lớn, 64 quẻ kép tạo thành 384 hào), chính trong nó diễn ra và dẫn đến sự chuyển hoá một quẻ từ một quẻ khác bởi vì một quẻ được chuyển đổi từ trong một quẻ khác : cho nên với cấp độ của nó ta đọc chính xác các chi tiết của mọi sự phát triển và nó cho phép đánh dấu, tuyệt vời tinh tế, mọi sự biến đổi đang đến.

Nhưng đây là một vấn đề không tránh khỏi được đặt ra: làm sao con người (Bậc quân tử) có thể hiểu được “một cách tinh tế” (nghĩa của *Jing* trong cùng đoạn văn đó) sự phát triển đang diễn ra (trong tiến trình) từ điểm có thể đánh dấu sự mạnh mẽ, ở thời điểm “nhỏ nhất”, của sự biến đổi của nó (*kì cơ giả biến chi vi dã - i*) ? Để trả lời, ta hãy trở lại với những gì mà tư duy Trung Hoa quan niệm về “tâm linh”. Cái mà nhà Minh triết định nghĩa,

trong thực tế, là cái mà ông ta sở hữu được từ bản thân, là khả năng tâm linh, cái mà ta thừa nhận trên đây như là kích thước của cái “vô hình” hay “tâm linh” (*thần* - so sánh *tri (cơ) kì thần hồ* - J) vốn là nền tảng không có nền tảng của thực tại và nó cho phép con đường của sự điều chỉnh luôn luôn tự đổi mới (so sánh *Hệ từ*, B §5, WFZ, trang 596): khả năng của nhận thức do đó không bị giới hạn ở mặt nhìn thấy và sù sì của các hiện tượng, nó được mở ra từ nền tảng hàm ẩn của chúng và nó “tương đồng” ở đó bởi logic điều khiển tiến trình các sự vật vốn đang không ngừng chuyển hoá (so sánh WFZ, trang 555). Trong thực tế, bởi vì nó biết cắt đứt mọi cách nhìn ích kỉ và vụ lợi (*vô tư* - k), vượt lên trên mọi suy tư mang tính chất cá nhân và lập dị - (*vô tư* - l)⁹, nó có thể liên kết các kích thước cộng đồng của quá trình; và bởi vì nó không biết tới sự cần thiết điều hành tại từng điểm (một cách rành rẽ - *vô vi* - m) để mở rộng ảnh hưởng của nó và để chuyển hoá thế giới, nó có thể thông báo bằng khả năng tiến triển, đồng thời vừa “đơn giản” vừa “dễ dàng”, từ đây, hiện thực tuôn chảy không ngừng.

Sự thẳng thắn *mang tính đạo đức* và tính *công minh* do đó là điều kiện của sự thông tuệ này. Bởi vì nó là tự do tại mọi vị thế khiến nó bất động, từ mọi sự ràng buộc làm nó đông cứng lại, tâm linh của nhà hiền triết rất nhanh nhạy khi ghi chép lại tất cả các “kích thích” đến với ông ta trong tiến trình của các sự vật và “đối chiếu” chúng,

⁹ Hai chữ *vô tư* này trong tiếng Hán là đồng âm dị nghĩa và cũng có cách viết khác nhau - ND.

ngay lập tức và không phải nỗ lực, “sự mở rộng” và “truyền bá” mà chúng tiếp nhận được; hay hơn nữa, bởi vì ông ta không phỏng đoán bất cứ cái gì (bằng giả thiết hay bằng ý kiến), không trừ định cái gì (bằng ảnh hưởng của các ý muốn hay tư tưởng của ông ta), ông ta nhạy bén thu nhập những gợi ý dù nhỏ nhất được truyền bá trong thực tại và các gợi ý này mở ra, trong ông, bằng sự cộng hưởng của chúng (phù hợp với cách thể hiện rất hay song rất khó: *cảm - thông (cảm nhi toại thông thiên hạ chi cố - n - so* sánh WFZ, trang 554 - 555). Nhận thức của nhà hiền triết, như nó hoá thân vào vị thế của cuốn sách, do đó, là một công cụ cảm giác tuyệt vời điều khiển bằng số chỉ dẫn ít nhất và không phản bội lại nó: bởi vì nó luôn luôn sẵn có, luôn luôn sẵn sàng, luôn luôn “hiếu động” (nghĩa của *thần*) bởi vì nó không để cho phạm vi của nó bị thu hẹp bao giờ, không thừa nhận bất cứ một sự cố định hay đóng khung bên trong, nó phù hợp một cách tự nhiên với cái vốn theo nguyên lí vô hình của ông ta là sự tiếp tục *động lực phát triển* của thực tại.

Kích thước này của ý thức được mở rộng trong bản thân nhà hiền triết, được hoá thân vào sách vở, chính ta gặp được ở đây lối vào từ đó ta không còn để mặc cho ý thức ta co hẹp lại, bởi bất động, và tái phục hồi lại, mà ta đưa ý thức vào trạng thái tích cực, đặt lên đà phát triển và sẵn sàng điều khiển hoạt động: việc dự đoán sự phát triển đi lên được mở ra bằng một sự thuyết minh đơn giản về bước đi của các sự vật, WFZ nói (trang 556) - tâm linh luôn luôn hướng sự chú ý của ông vào điểm khớp nối hay cụ thể hơn là “liên tưởng”, các “sự vật” và “cách đi” của

chúng (theo cách gọi của các nhà hậu Khổng Tử , là của “thực thể tạo sinh” và “chức năng” của nó, thể và dụng - (*tri thể dụng tương nhân chi tế*- o). Nhưng ông ta cũng không cần phải trộn lẫn cách nhìn tâm linh này với mục đích chiêm nghiệm, hoặc là một thứ trực cảm thần bí. Việc đánh dấu thời điểm mạnh mẽ của sự biến đổi được tiếp nhận trực tiếp như là *một hiệu quả*, nó cho phép *trả lời* nhanh nhất mọi tình huống được đưa ra, để có thể tái định hướng mãi mãi trong thời gian - nghĩa là bắt đầu từ điểm xuất phát - cách ứng xử của ta*. Điều này có giá trị riêng khi đối diện với mọi cái được khởi xướng, như là xu hướng, trong bản thân ta và trong quan hệ mà với nó sự tìm kiếm cái tinh tế được dẫn tới một cách lo ngại (so sánh WFZ, trang 517). Lại một lần nữa , không có sự phân biệt giữa cái thần khả và hành động, một khái niệm như vậy về bản chất là mang tính thực tiễn, và ý nghĩa của nó là mang tính đạo đức. Phù hợp với biểu thức tiếp theo của cùng đoạn này (WFZ, trang 555 - 556), “chỉ có sự mạnh mẽ tinh tế của sự thay đổi dẫn đến việc thực hiện trong thế giới này những gì cần phải đạt tới ở đây” . (So sánh *Hệ từ*, B, §5 : “*Quân tử kiến cơ nhi tác* (Nghĩa là: *người quân tử thấy trước triệu chứng thì ứng phó ngay*) (p); WFZ, trang 596). Sự thận trọng này cho thấy nhà minh triết ghi nhận bên trong các sự vật là trật tự của “chuyển động” và của sự thúc đẩy (so sánh từ ghép *động*

* Một sự can dự tương tự, do vậy, không trở nên dễ dàng khi ta can thiệp vào mọi thứ sớm nhất : xu hướng được miêu tả tồn tại ít ra cũng trong sáng kiến của ta mà nó chưa phải được thực hiện, nó còn tương đối mỏng manh và mềm yếu và không bố buộc tính cách cụ thể của ông ta.

cơ - q) * *: đưa ta đến giai đoạn khởi đầu của sự biến đổi, giúp ta nắm bắt trực tiếp tương lai.

Hai quẻ kép, trong loạt quẻ giúp ta hiểu được một cách cụ thể sự mạnh mẽ tinh tế của sự thay đổi: *Địa Lôi Phục* - quẻ 24 mà ta đã xem xét, và cũng như quẻ *Lôi Địa Dục* (*Dục* - s), quẻ thứ 16 ☳☳ (So sánh WFZ, trang 1755). Trong quẻ thứ hai này, hào *dương*, tức hào tứ nổi lên trên ba hào *âm* “được chồng lên nhau” cái này trên cái kia và biểu trưng cho “sự tiếp nối” (không nên quên rằng một quẻ kép phải đọc từ dưới lên trên): nó biểu trưng cho “sự phù xuất” bên ngoài “sự tàng ẩn” (ở đó nó được tháo rời như vậy để trở thành minh hiển) cũng như “thoát khỏi sự tắc nghẽn” (cái mà sự tiếp nối của âm chắc chắn gặp phải” (*you zhi* - u trệ- t). Giờ đây ta xem xét một cách bao quát cả hai quẻ đơn, nội quái và ngoại quái, tức là cái tạo ra quẻ kép : quẻ đơn nội quái là *Khôn* ☷☷☷ chỉ Địa, hiện thân cho sự bất động; ngoại quái là *Chấn* ☳☳☳ chỉ “sấm sét”, biểu trưng cho sự lay động khởi nguyên (gắn liền với mùa xuân). Tương tự “khi sự ngưng nghỉ đạt mức hoàn toàn” (được mở rộng ra tận cùng: nguồn gốc của ba hào âm), “nó đưa tới kết quả vận động”), và nó ngẫu phát một cách logic: quẻ đơn ngoại quái, khởi đầu bằng một hào *dương*, biểu trưng cho sự mạnh mẽ hấy còn rất tinh tế của sự

* * Cho nên tôi thích thay thế khái niệm cơ (jì) bằng thuật ngữ “mạnh mẽ”, tách ra sự ưu việt trong cách nhìn về vận động và chức năng, với nghĩa khi ta nói “mỗi nước cho máy bơm” “hay khởi động cho một vòng quay”; so sánh cách biểu hiện kinh điển: “*Cơ giả động chi vi* - Triệu chứng là cái dấu hiệu đầu tiên rất nhỏ của sự biến động - r .

thay đổi đang đến để nắm bắt sự tiếp nối để đi tới liên kết với nó. Hoặc hơn nữa, *Khôn*, ở cơ sở bên dưới “đảm bảo sự xác lập cơ sở của quẻ”, *Chấn*, ở bên trên “phục vụ cho việc đặt vào con đường vận động”: đó cũng chính là logic” (trong tư duy khi các tương phản bao hàm được với vị trí loại trừ), “sự ngưng nghỉ bao hàm trong nó nguyên lí của sự vận động” và do đó, sự vận động là mãi mãi, trong các điều kiện này, “từ cái có thể nhìn thấy trước trong lòng sự ngưng nghỉ” (*tĩnh hàm động chỉ lí, kì động dã giai tĩnh trung chỉ sở dự* - n). Sự vận động này được cảm rễ vững chắc trong sự ngưng nghỉ để từ đó nó đi ra một cách hợp pháp. Tương tự, đi xa hơn có thể tưởng tượng một sự đứt gãy bất hạnh do hỗn loạn, quẻ kép này ghi nhận đồng thời sự “phấn khích” vui vẻ và sự “tiên liệu” của nó.

Ta có thể phân tích cụ thể hơn từ quan điểm các ý nghĩa tượng trưng của hai quẻ đơn được đặt trong quan hệ vì sao sự lay động khởi đầu này lại được biểu trưng bằng bộ phận bên trên của quẻ mà lại không tạo ra một “sự vấp ngã” (WFZ trang 176) từ quan điểm vận hành của tiến trình - một “sự cản trở” trong quan hệ với tính phổ thông của nó - không, hoàn toàn không, có gì bất ngờ dưới con mắt của nhà minh triết. Ông ta đủ khả năng mang lại các giá trị hoá thân ở phần nội quái của quẻ, *Khôn*, tạo thành cơ sở của quẻ: thuộc tính riêng của nó là âm, là Địa, là cái, như ta biết, “tùy cơ”. Bởi thế đây là quá trình “tùy thuộc” vào cái tạo ra “tính thường xuyên” của nó mà sự đứt gãy đột ngột này không tồn tại kém đều đặn hơn; bởi vì nhà minh triết “tùy theo” “logic” này của sự điều chỉnh

mà ông thấy trước được sự biến đổi sẽ diễn ra và không bị bất ngờ về điều đó (*Thiên địa thuận kì độ, Thánh nhân thuận vu lí dĩ* - v). Bởi vì ông ta biết rằng các đối kháng “được bao hàm” cái này với cái kia, rằng sự ngưng nghỉ không loại bỏ thuộc tính vận động nhưng trái lại dặt dấn nó: khi đó, tất nhiên, “sự vận động đột ngột lộ ra”, và ông ta không còn “trong tình trạng không biết gì về cái mạnh nha” (*Động khả hốt sinh nhi bất kì cơ dĩ* - w). Bởi từ đây tạo thành khả năng tùy hành vốn thuộc riêng âm, tại đó ta thấy có sự tích lũy trong ba hào đầu của quẻ (và là cái mà nhà minh triết biết thực tại hoá hoàn toàn từ nó) chẳng? Nó tồn tại, như ta biết, trong trạng thái “ngưng nghỉ” (sự xác lập này của âm phù hợp với vận động của dương) và đối lập với “cái hỗn độn” của “các ý muốn” và các “đam mê”; đồng thời trong “sự trống rỗng” (đối diện với sự đầy đủ của dương từ đây âm tiếp thu ảnh hưởng của dương) và còn dẫn tới sự vượt trội đối diện với “mọi quan điểm cá nhân” và loại bỏ. Cho nên đây là sự trong sáng bên trong (thanh tâm-ND), với duy nhất phẩm chất đạo đức của ông ta, mà nhà minh triết có được kích thước ý thức này, nó cho phép ông mở ra được kích thước của cái vô hình của thực tại và, xác định được, ngay từ đầu, cái nhỏ bé từ các biến đổi.

Ta có thể ngạc nhiên khi đó bởi hào sơ của quẻ kép được giới thiệu cho ta như là một sự thụ động dứt khoát. Bởi lẽ, như hào sơ của ngoại quái, tức là hào tứ của quẻ kép, là một hào (dương) lay động và tạo đà vui vẻ. Nhưng đúng chính xác nó thể hiện, với lí do nhấn mạnh giá trị của nó và khởi động (so sánh biểu thức ông bình giải:

“*Dự đang vang động*”, sự trái ngược của cái dự tính điều khiển quẻ: việc tiên liệu đúng đắn về sự thay đổi bằng *tương hợp bên trong* và *thận trọng* theo logic vững chắc của tiến trình các sự vật: nhìn thấy vị trí của nó (thấp nhất của quẻ kếp, do đó nó trong tình trạng yếu ớt nhất), nó biểu trưng bằng hành vi độc đoán (để đi tới gặp gỡ hào tứ; hào của đà khởi động) sự vội vàng của nó, khi tham dự vào sự thay đổi, - được hình dung bằng việc tiến lên phía trước hay gọi ra các nguyện vọng của nó, do đó đi xa hơn sự trống rỗng và sự trong sáng cần thiết - không cần tuân thủ “thời khắc chính xác” của các sự vật (*dự chi thời nghĩa* - x). Về cái mà hào này đối lập được tạo ra sau đó, được trích dẫn trong hình thức (so sánh *Hệ từ B* §5, so sánh WFZ, trang 596) và tại đó nó được chỉ ra : “*Giới vu thạch, bất chung nhật, trinh cát*” (Nghĩa là: *chí bền vững như đá, chẳng đợi hết ngày (mà ứng phó ngay) chính đánh bền vững, cát* -). Bởi lẽ hào nhị, ở trung tâm của quẻ đơn *Khôn*, hiện thân của sự cân bằng và ngay thẳng qua hình ảnh hòn đá nằm cố định và không tạo liên kết với bất cứ phương diện nào. Tương tự nhờ đó ta biết dừng lại, không cần thiết phải đợi chờ đến “*bất chung nhật*”: sớm điều khiển mọi sự chuyển hoá được khởi thảo ra, trong thế giới cũng như trong bản thân và không có cái nào từ các chuyển hoá ấy “thoát khỏi” ý thức về sự điều chỉnh hiện hình qua các vị thế bên trong.

Do đó, vô ích cho những ai cố tìm cách tính toán, mòn mỏi để “vụ lợi”, để tiên liệu về sự phát triển sắp tới: anh ta có thể hiểu được trực tiếp từ đây, WFZ nói (trang 596), cũng như ta cảm thấy cơn khát cơn đói kéo đến

trong ta (*như cơ thực khát ẩm chi dụ, bất đãi động niệm nhi tảo giác - y*). Từ đây ý thức của ta thắng được sự giao động và sự thiên vị, tính chất đương nhiên của sự phát triển này đặt ra cho ta như một sự tinh tế cần thiết. Nhưng khả năng trực giác được phản ánh một cách đột ngột trong ta cũng giống như cách gọi rất chĩnh của WFZ là “*hữu lí*” (*lí - z*). Bởi thế nhà minh triết Trung Hoa, ta hiểu rất rõ về ông, không cần đến sự “khéo léo” bằng một sức mạnh siêu nhiên tạo ra cảm hứng cho ông để thông báo một cách tức thì với cái “vô hình”, để gặp gỡ “cái Tâm linh”: nó là tự thân khi lí giải xa hơn hình ảnh truyền thống về thần linh vốn là đối tượng của sự mê sảng đột ngột do bói toán và tiên tri bằng giọng điệu cuồng nhiệt đối mặt với đám đông, bằng sự xuất thần và nhiệt hứng, bước tới quan hệ với thế giới bên kia. Nhưng ý thức của nó, trở thành đồng tồn tại với mọi cái trong thực tại, do đó, đồng thời giống như tất cả mọi sự khởi đầu mới, là luôn luôn sẵn sàng, tương tự như vị thế của sách vở, nhằm khám phá những nét đặc biệt của tiến trình của các sự vật tương tự như đời sống nội tâm - tốt nhất là *thăm dò* nó bằng yên lặng. Sự hiểu biết tương lai không đến từ những gì mà ý thức có thể vượt lên thời gian, hay vượt qua các giới hạn một cách dễ dàng, mà trái lại từ những cái nó thành công khi đồng nhất hoàn toàn với sự phát triển của các hiện tượng; nó sinh ra từ sự đồng lõa chặt chẽ bởi nó giữ được sự phát triển với chúng. Do đó, nó bắt nguồn từ toàn bộ thuộc tính vĩnh hằng - duy nhất - là cái liên kết một cách đơn giản với cái nội tại.

III. “Giới hạn tốt cùng” của quá trình: nhất nguyên không chuyển thành nhị nguyên

Hai khái niệm cặp đôi về *biến - thông* làm sáng tỏ tính tiếp tục của quá trình; cái “*manh nha*” của sự biến đổi, được thêm vào giữa hai khái niệm đó, tạo ra tính chất tiếp nhận được sự tiếp nối từ cái này sang cái kia. Còn lại cần tính đến kích thước tổng thể, đảm bảo cho quá trình tương hỗ và tính nhất nguyên của nó. Về điều này có thể thấy qua biểu thức cuối của phần đầu của *Hệ tử*; cái cho ta cách đo về tính tổng thể này khi hướng tới sáng tạo (§11; so sánh WFZ, trang 561): *Thị cố Dịch hữu Thái cực, thị sinh lưỡng nghi, lưỡng nghi sinh tứ tượng, tứ tượng sinh bát quái. Bát quái định cát hung, cát hung sinh đại nghiệp*.

Đặc biệt, chính cái thuật ngữ đầu tiên của sự liệt kê này trong chừng mực có thể dùng để thể hiện cội nguồn, đã thu hút được sự chú ý của các nhà triết học hậu thế : “Giới hạn tốt cùng” (*Thái cực - a*). Trong thực tế, chịu ảnh hưởng bởi sự đòi hỏi siêu hình sau này mà Phật Giáo, đến từ Ấn Độ, đã được đưa vào Trung Hoa, các nhà tư tưởng hậu Khổng Tử đã nhìn nhận thuật ngữ này như là hòn đá tảng của hệ thống : khi được dùng làm thuật ngữ đầu tiên, nó được coi như đã cung cấp quan niệm của nó cho cái tuyệt đối, xác lập nền móng hiện thực. Bước đi là dễ dàng để vượt qua để dẫn tới việc xây dựng khái niệm thực thể siêu hình. Tương tự, khi phản ứng chống lại cái mà ông đánh giá là sai lầm của người bình giải, WFZ mời ta đánh giá lại một cách cẩn thận bước chuyển này mà

không phải đọc gì thêm ngoài cái ông nói. Trước hết, nếu thuật ngữ này được gặp ở đây lần đầu tiên, thì nó cũng là cơ hội duy nhất có trong toàn bộ cuốn sách: thực ra, thật khó để tạo ra từ đây một khái niệm then chốt, quan niệm này là luôn luôn cần thiết bởi nguyên nhân nếu tất cả mọi cái khác phải lệ thuộc vào nó. Tiếp đó, cần thiết phải lí giải chặt chẽ hai từ tạo ra nó: “Tột cùng” nghĩa là cực điểm của cái lớn lao “không có cái gì ở trên nó được”; “giới hạn” nghĩa là hành vi đi tới tận cùng, nơi con đường (của sự điều chỉnh) “đi đến tận nơi đó” và “tạo ra kết thúc”. Như vậy giới hạn tột cùng xác định một cách đơn giản điều mà ta lí giải trên đây như là nền tảng không nền tảng của thực tại: chứng cứ là, khi đề cập đến tiến trình lớn lao của thế giới, “nó không đạt được cái gì cả nếu nó không đi tới tận cùng” và, đồng thời “nó không đạt được cái gì cả nếu nó có một điểm tận cùng” (*vô hữu bất cực, vô hữu nhất cực* - b’). Chỉ vì nó không có điểm tận cùng nên nó luôn có thể đi tới cùng). Như vậy, phù hợp với cách thể hiện sau cùng (cách thể hiện của Chu Đôn Di - Zhou Dunyi, ở thế kỉ XI), đây là cái “không cùng” vốn, đồng thời, là “giới hạn tột cùng” (*vô cực nhi thái cực* - c’). Khái niệm này nói lên tính tổng thể của thực tại, do đó, cho phép nói tới sự vượt qua của nó. Nếu, trong viễn cảnh Trung Hoa, sự vận hành của thế giới không phải được khởi động bằng một ngoại giới tuyệt đối - là Thượng đế thì tiến trình của thực tại, vốn là một hiện thực thống nhất, không ngừng bít lại bởi một sự xác định đặc thù, và do đó mang tính giới hạn, dù là thế nào: nó tồn tại luôn luôn với tính chất mở, cho sự đổi mới của nó.

Khi đó, chuẩn mực nào phù hợp với *giới hạn tốt cùng* này để tạo ra nền tảng không nền tảng của thực tại ? Thuật ngữ xác định kích thước toàn cục của Đại tiến trình của hiện thực ở đó sự mở rộng, ta đã tính tới, là vô cùng vô tận, nhưng, đồng thời, nó lại không xác định bất cứ cái gì khác ngoài tiến trình này. Do đó, nó chỉ là cách định danh khác, WFZ kết luận, của *âm* và *đương*, *âm* và *đương* xác định sự đối lập - bổ sung vốn tạo ra toàn bộ thực tại và từ đây tất cả được khởi nguồn; “giới hạn tốt cùng” chỉ xác định chính cái nhị nguyên này nhưng tái hiện nó từ cách nhìn nhất nguyên của nó. Bởi thế sau khi tôi nói về *âm* và *đương*, tôi nói đến *cái này* và *cái kia*, tôi đã phân chia. “Giới hạn tốt cùng” là thuật ngữ tạo ra cái tương phản: nó xác định trong một từ toàn bộ những cái chúng tạo thành , đưa ra kích thước ngược lại (và bổ sung) của sự phân chia của chúng; nó biểu hiện mối quan hệ tương liên của chúng: vì vậy người ta gọi nó là (từ Trương Tải (Zhang Zai), thế kỉ XI) sự “hài hoà cực điểm”.

Vả chăng khá đủ để cắt gọn ảo tưởng vốn sẽ là cái đối chiếu hiện thực riêng với những môtip cội nguồn và giới hạn để nhớ lại rằng biểu hiện này tạo ra quan hệ, ở vị trí đầu, cho chính cuốn sách: nó không thể xác định một cái gì khác, trong trường hợp của nó, ngoài tính tổng thể của vị thế mà nó xác lập và nó lại phân rã ngay sau đó (không nói: “Tồn tại một giới hạn tốt cùng” mà nói “ sự thay đổi (hay, chính xác hơn là, *Điển thư về sự chuyển hoá* hàm chứa trong nó giới hạn tốt cùng”). Nó gọi ra ở đây kích thước tổng thể - trên các bình diện đa dạng (so sánh tương tự chứng cứ mà *Cần* và *Khôn* được tạo ra toàn

bộ (so sánh những gì đã nói đến về kích thước cộng đồng của âm và của dương) vì tính tổng thể mà sáu hào tạo ra giữa chúng hay sáu mươi tư quẻ kết với nhau; và hơn thế, sự đồng thuận tồn tại, từ quan điểm thao tác bằng tay, giữa tính chất “tròn trịa” của cỏ thi và “tính chất vuông vức” của quẻ kép, giữa tính chất “mềm dẻo” của thao tác từ một cái và “tính chất cố định” trực tiếp của một cái khác. Do đó, khi sự thay đổi (hay *Điển thư về sự chuyển hoá*) “chứa đựng giới hạn tốt cùng”: thì có nghĩa là “nó sở hữu logic này trong tính tổng thể”: giới hạn của sự thống nhất bằng sự bổ sung vốn là giới hạn của thực tại ở mọi cấp độ. Khái niệm giới hạn tốt cùng so với *Điển thư về sự chuyển hoá* là việc chỉ ra, năng lực này của cuốn sách nhằm hình thành một *hệ thống* - sẽ rời bỏ với cái mà ta đã hiểu về nó, là một hệ thống mở.

Ở đường hướng tiếp theo, hai “cực” hay hai “thời khắc” (*lưỡng nghi* - d') phản chiếu một cách khiếm khuyết về âm và dương ở đó ta biết rằng chúng tạo thành cho chính chúng, cả hai, tính tổng thể của thực tại. Những gì ta đạt đến ở đây bởi hai “cực” (so sánh Philastre : “Hai đồng đẳng hay qui tắc”; Wilhelm: “hai sức mạnh cơ bản”) đồng thời đều có ý nghĩa, theo WFZ, là “chính chúng nắm giữ tính chất vĩnh hằng của chúng”, “đề xuất cho chúng những chuẩn mực riêng”. Khi mà “cả hai”, đồng thời nói lên sự đối lập và sự bổ sung. Như vậy, từ quan điểm “thực thể tạo sinh”: ta có một cái (*dương*) là vectơ “năng lượng”, một cái là tác tố “vật chất hoá”, một cái “mang sinh khí”, một cái “tiếp nhận sinh khí”; từ quan điểm “chức năng” của chúng : một cái (*dương*) là

“trong sáng”, một cái là “mờ đục”, một cái là “sáng sủa”, một cái là “mờ tối”, cái này là tác tố của “cuộc sống”, cái kia là tác tố của “cái chết”; từ quan điểm “số học”: một cái là “hơn” (*dương*: 7 - 9), cái kia là “kém” (8 - 6), cái này là “lẻ”, cái kia là “chẵn”. Danh sách các xác định về chúng, như ta thấy, là dễ dàng đưa ra, *âm* và *dương* tạo ra các đề mục cho mọi tương phản. Bởi thế nguyên tắc duy nhất này, qua chúng, dẫn tới thực tại tri giác được: nó được giữ, dưới một góc độ nào đó có thể, một quan hệ tương hỗ - từ đây dẫn xuất ra tính khả thi của hoạt động phối tác và của tương lai.

Hơn nữa vấn đề là ở cách trong đó ba thuật ngữ liên kết chúng, hai “cực” và một “giới hạn”. Bởi thế từ đây ta chuyển dịch “hành động” đúng theo từng chữ : “cái này (giới hạn) sinh ra” (hai cực). Nhưng “sự sản sinh” này, WFZ ghi nhận (trang 562), và sự ghi nhận là quyết định, được hiểu từ điểm nhìn thao tác chặt chẽ : từ quan điểm thao tác bằng tay đưa ta tới các số lần thu nhận bằng cở thì hay hào lẻ hoặc chẵn (*âm* hoặc *dương*) dẫn xuất tới, từ các hào của quẻ đơn, từ quẻ đơn tới quẻ kép. Từ đây nghĩa này được giải thích về “hành động của” (- *sinh khởi* - e’). Vì cái này hoàn toàn không có nghĩa, WFZ làm rõ, rằng giới hạn tột cùng đảm nhận chức năng của “người cha” (người sản sinh) trong khi đó hai cực sẽ là “những đứa con”. Bởi vì tất cả đều “đi xuống” trong khi mà tính tổng thể lại “hoàn toàn chịu đựng” bởi *âm* và *dương*; và từ chúng, như ta biết, là “không có khởi đầu”, tồn tại trong mọi cái vĩnh cửu. Chính nhà bình giải của chúng ta sẽ đi xa hơn trong sự xác định về sự nhầm lẫn mà ông phán xét

nghiêm khắc để tránh đi : điều này không có nghĩa, ông kết luận từ cơ sở của sự phát triển “giới hạn tốt cùng khơi dậy tất cả chỉ từ âm và dương” (*thái cực phi cô lập vu âm dương chi thượng - f'*).

Sự *mạo hiểm* này tạo thành, theo cách nhìn từ một logic thuần túy phát triển, cái khi đó không vắng mặt để hiện ra, trái lại, như một phái sinh duy tâm, ta có thể phân tích nó nhiều hơn thế, và cho nó một nội dung xác thực, khi dựa vào kinh nghiệm của triết học phương Tây (vốn chắc chắn không được biết tới từ thời WFZ); quan niệm thuần túy thao tác về “cái sản sinh” mà nó tỏ ra gần rất chặt nhà bình giải của chúng ta từ quan điểm đẳng cấp (phân biệt với các cấp độ của thực thể) của bản thể mà từ đây, nhà sáng tạo, đối lập khá rõ với thần bí - thần học. Vì sự từ chối kép này được dựa vào sự đúng đắn mang tính lí thuyết mà ta có thể ghi nhận bởi vì sự đúng đắn này được tuyên bố ở đây với một sự thuần khiết hoàn hảo: tức là tính nhất nguyên *không cần phải vượt qua* cái nhị nguyên, vì giới hạn tốt cùng không cần thiết phải “lộ ra từ bên trên”, như WFZ nói, của âm và của dương. Nói cách khác, tất cả (cái “giới hạn”) không phải là cái gì khác ngoài hai tác tố tạo ra nó này (cũng như với các “cực”). Sự từ chối này, như ta thấy, là cái giữ lại tính nhất nguyên được tạo ra trong bản chất siêu hình, từ phía các hiện tượng: như là “Thực thể”; tạo ra giả thuyết giới hạn tốt cùng - vốn không có giới hạn: như “Thượng đế”. Trong cách nhìn của người Trung Hoa nơi hiện thực chỉ được miêu tả dưới góc nhìn của tương lai, tính nhất nguyên không vượt lên trên cái nhị nguyên, mặc dù tính

chất luôn luôn tạo ra giá trị cho thuật ngữ định điểm về một tính đơn nhất như vậy (ở đây: *đại*: “tốt cùng”) và, “lộ ra” bên trên những cái khác, giữ nguyên như vậy không đổi trong khi sử dụng sự ham muốn nhằm ý tưởng hoá; cho nên nó không được tạo ra từ *thuật ngữ thứ ba* vốn tạo ra sự hoà giải giữa các đối lập khi khám phá từ chúng cái bên kia vốn là bên ngoài của chúng: nó chỉ là sự nhất nguyên được vận dụng bởi sự tương hỗ nội tại với quá trình, và mọi sự hoà giải được hiểu ngay từ đầu chỉ trong trò chơi của hoạt động phối tác.

IV. Phía trước và phía sau của thực tại hoá: không có một dứt gãy siêu hình nào

Một định thức khác cũng về sự chuyển hoá của *Hệ* từ cho phép giải thích thuận lợi về những gì xuất hiện, bằng cách so sánh, như là sự từ chối mọi cách chọn lựa siêu hình trong quan niệm của *Điển thư về sự chuyển hoá*. Biểu thức đặt ra quan hệ của hai cấp độ của tiến trình thực tại - cái vô hình và cái hữu hình, cái chuẩn mực và cái cụ thể :

Như vậy,

cái ở bên trên (phía trước) sự thực tại hoá là cái ta gọi là con đường.

Cái ở bên dưới (phía sau) sự thực tại hoá là cái ta gọi là bình dụng.

(Nguyên văn: *Thị cố hình nhi thượng giả vị chi đạo, hình nhi hạ giả vĩ chi khí - nghĩa là: cho nên cái có trước khi có hình (hình nhi thượng) thì gọi là đạo; cái gì có từ*

khi có hình thì gọi là khí (khí là đồ dùng có hình nhất định)-ND).

Như vậy thuật ngữ nối kết hai khái niệm được định nghĩa và dùng làm chỗ dựa cho định thức (*hình - g'*): tôi chọn cách dịch thuật ngữ này bằng “thực tại hoá” (khác với các cách dịch trước đây thường dịch là “hình thức”: “cái ở phía trên của hình thức” so sánh Wilhelm, trang 360; “cái ở phía trước so với hình thức” so sánh Philastre, §1209 bởi vì thuật ngữ này vừa là động từ vừa là danh từ và do đó ở đây nó có ý nghĩa, phù hợp với logic về tương lai tiếp diễn được trình bày trong *Điện thư về sự chuyển hoá*, là “nắm bắt” hình thức, *trở thành* cụ thể. Cũng cách nhìn ấy, cái “bên trên” và cái “bên dưới” được lí giải như là “phía trước” và “phía sau”, có nghĩa là chúng xác định *phía trước* và *phía sau* của cùng một tiến trình. Nhưng cái phía trước này của thực tại hoá, chính nó, không phải là đơn giản và khoắc hai kiểu thức khác nhau mà WFZ đã phân tích rất cụ thể (trang 568): một mặt, ở giai đoạn khi đó “sự thực tại hoá hãỵ còn chưa được thực hiện”, thì nó gọi ra “chuẩn mực tự nhiên”, “cái vô hình”, mà sự vận hành của tiến trình “ cần biết để vượt qua” (*thiên tắc - h'*) và từ đây dẫn xuất sự thực tại hoá : con đường (của sự điều chỉnh) này là con đường tiếp nối tự nhiên để “chuyển hoá” và để đạt tới, nó cũng hoá thân vào con người bằng năng lực đạo đức (bởi vì, ta đã thấy ở trong chương trước tính đạo đức chỉ là “sự tiếp nối” sự điều chỉnh tự nhiên); mặt khác, ở giai đoạn ở đó sự thực tại hoá đã được thực hiện và được phản ánh ra, cái phía trước này của thực tại hoá gọi ra “cái ở đó có thể được dùng là

cái được thực tại hoá theo cách phản ánh (*hình chi sở khả dụng dĩ hiệu kì đương nhiên chi năng giả - i'*): tương tự trong thế gian cái cho phép “xe” “chuyên chở” như là một “bình chứa” để “đựng”; và, trong con người, những tình cảm đạo đức đặc thù mà con người có thể chứng tỏ trong các tình huống khác biệt - “hiếu thảo” hay “nhân đức”, “trung thành” đối với chủ nhân hay “lịch thiệp” của bề trên đối với các thuộc hạ của ông ta. Trong trường hợp này hay trường hợp kia, “con đường” của sự điều chỉnh, Đạo không phải được nhìn thấy: hoặc, trước khi có sự thực tại hoá, nó hãy còn là “hàm ẩn”; hoặc khi sự thực tại hoá được thực hiện, nó có được “nội dung” ngay trong bản thân nó.

Cho nên nó không chỉ là *đằng trước* của thực tại hoá mà còn cả *đằng sau* thực tại hoá nữa. Sự gặp gỡ này mang lại cho ta cách suy nghĩ về một quan niệm rất hình ảnh , và do đó cũng rất ngây thơ, về cái “phía trước” này, tại đó sự thực tại hoá diễn ra vượt qua nó: tính chất trước tiên của nó (so với cái thực tại) dẫn tới sau đó nguyên tắc về tính hiệu quả (hoặc về “chức năng”) mà cái thực tại hoá này phụ thuộc vào. Con đường này của nội tại trên đó diễn ra tiến trình của thực tại đồng thời vừa là cái tiếp nhận sự thực tại hoá khiến nó trở thành cái nó phải đạt đến, vừa là cái ngay trong bản thân sự thực tại hoá đã trở thành hiện thực (đã đạt được), cho phép nó thực hành và mở rộng một cách nghiêm chỉnh. Cho nên nó là chức năng *chuẩn mực* của thực tại đồng thời nó cũng là chức năng *tự nhiên*: ta gặp ở đây một sự đồng nhất như những cái ở trên - và nó là đặc trưng của tư duy Trung Hoa -

giữa cái “thuần lí” hay “logic”, như nó phải thế, và cái đạt được qua thực hành, Sponte sua (so sánh nghĩa của *đương nhiên* - j’ - vốn được quan niệm ở đây và có nghĩa đồng thời vừa là “như nó xảy ra” vừa là “như nó phải xảy ra”). Trong khi đó, cái là “phía sau” của sự thực tại hoá chỉ đơn giản được định nghĩa: “là sự thực hiện cụ thể sự thực tại hoá này”, đồng thời “hữu hình” và “hiển nhiên” (*hình chi dĩ thành hồ vật nhi khả kiến khả thuần giả* - k’); nó hàm chứa trong nó “con đường” của thực tại, như là một “bình chứa” (so sánh nghĩa của *khí* - l’): từ cách nhìn chức năng được phát triển trong *Điện thư về sự chuyển hoá*, chuẩn mực của cái cụ thể được dùng như một “công cụ”.

Do đó, ta có thể phân biệt dễ dàng hai cấp độ khác nhau ngay trong bản thân quá trình nhưng đồng thời, WFZ ghi nhận, hai cấp độ này chỉ có thể được định nghĩa bằng cách đồng quy vào cùng một thuật ngữ, duy nhất cùng một ý nghĩa tổng quát, vốn là “sự thực tại hoá” quá trình này. Việc phân tích mang một tầm quan trọng đặc biệt khi đề cập đến “con đường” không nhìn thấy (của sự điều chỉnh, vốn là “phía trước” của sự thực tại hoá: tương tự, đây là *sự thực tại hoá* mà, duy nhất, nó cho phép ở “giai đoạn đầu tiên” của sự thực tại hoá (trong thời gian trước đó), “năng lực tự nhiên được phản ánh ở đó có sự lên ngôi của nó”, và “tại giai đoạn sau này” (một khi sự thực tại hoá được thực hiện và qua đó phù hợp với tính chất có trước của nguyên tắc được thực hành *ở trong lòng* sự thực tại hoá), “tính hiệu quả cho phép sử dụng chúng” (hay thực hành chúng) “được xác định”. “Sự phản ánh”

đồng thời là “sự xác định”: con đường “vô hình” *dẫn dắt* tới thực tại hoá, và *chi phối* nó, đạo, là trong mọi trường hợp, không thể chia tách khỏi sự thực tại hoá này, do đó nó chỉ có thể được lí giải *trong quan hệ phối thuộc* với cái, có tư cách là sự thực tại hoá nằm trong trật tự của hiện tượng.

Một sự bổ sung như vậy của cái hữu hình và cái vô hình, “con đường” mang tính điều chỉnh và cái cụ thể mang tính công cụ (*Đạo và khí*) được WFZ chỉ ra cho chúng ta từ vị thế được xác lập trong *Diễn thư về sự chuyển hoá*: một mặt, các quẻ, các “định thức” mà ông bình giải, các “biểu tượng” mà ông giới thiệu đều là phần được phản ánh của cuốn sách, cái sẽ phục vụ cho nó như là một công cụ; mặt khác, sự vận hành vốn “được sinh ra từ sự biến đổi - tiếp nối”, đạt tới các đối tượng và sử dụng chúng, là “con đường” vô hình. Như vậy hình thức được giải thoát đã sẵn sàng, dễ dàng, một bài học tư tưởng (cả xã hội và tự nhiên đều được nhìn nhận như những cái đồng nhất ở Trung Hoa) và WFZ đi tới chỗ chỉ cho ta qua sự bổ sung này mọi vai trò cấu trúc của xã hội: từ đây “nó phục vụ cho nhân dân” như là tính “công cụ” của các sự vật; nó chứa đựng trong nó tư tưởng của nhà hiền triết, và cho phép khuyến khích, khởi động bước đi của các sự vật, đó cũng là “con đường”. Vì vậy, đối lập với những gì có thể giữ lại cách suy nghĩ về sự khuyến khích đầu tiên sự so sánh, rất nổi tiếng, để minh hoạ cho quan hệ này, không còn như là vị trí tuyệt vời cao siêu của nhà minh triết trong quan hệ với những người khác - sự tương phản này được xác lập giữa chúng đặt ra - chứng cứ là phía

trước vô hình của “con đường” có thể được hoá thân khắp nơi, qua nhà minh triết, trên duy nhất bình diện con người: cái chỉ ra với điểm nào đó là phía trước và phía sau của tiến trình, cái vô hình và cái cụ thể, được quan niệm đầy đủ như một bộ phận được nắm bắt từ cùng một hiện thực.

Tại sao không có sự đồng thuận giữa tầm quan trọng quyết định với mối quan hệ phối thuộc này cái vốn được chỉ ra qua hình thái được hiện thực hoá của thực tại và, mặt khác, “con đường” dẫn tới sự thực tại hoá này và cho phép thực hành như chức năng của nó đòi hỏi, bởi vì chính nó mang lại khả năng bằng tính công cụ của nó mà ta học được từ con đường, để qua cái hữu hình ta hiểu được cái vô hình ? Duy nhất kinh nghiệm của cái cụ thể, trong thực tế WFZ nói cho ta khi theo đuổi việc chú giải biểu thức này (trang 569), ông đặt ta *trực tiếp vào trong quan hệ* với kích thước kép, đồng thời vừa bên trong vừa bên ngoài, của con đường của sự điều chỉnh. Bởi vì, khi quan niệm hình thái “đặc biệt” đặc trưng cho mỗi lần thực tại hoá, tôi có thể học được logic của sự biến đổi - tiếp nối dẫn tới sự lên ngôi của nó : như vậy nó là “khả thể” “qua cái cụ thể” để “nhận thức” được “con đường” (*khả ư khí nhi kiến đạo* - m’); tương tự, khi rút ra “sự tiện lợi” của mỗi lần thực tại hoá phù hợp với “sự sử dụng” mà nó mở ra, tôi có thể học được logic vốn là xác thực: trong trường hợp này, nó là “khả biến” “trong tương tác với cái cụ thể” để “gặp gỡ” con đường (*khả tức khí dĩ ngộ đạo* - n). Nói cách khác, cần tới một chiếc xe để phục vụ vận chuyển cho tôi, hay bình chứa giúp tôi giữ lại, bởi thế

tôi đã chứng tỏ từ rất sớm kích thước vô hình của tiến trình thực tại, cũng là chức năng chuẩn mực của nó, “con đường” của cái nội tại, Đạo. Cho nên, làm sao để có thể có được, trong các điều kiện này, WFZ kết luận, một “sự huyền bí” của cái vô hình ?

Bởi vì mọi “hình thức” là một sự thực tại hoá cái vô hình, mọi cái cụ thể trong đó là một sự cụ thể ít hay nhiều kéo dài (khi tiếp nhận cái vô hình và cũng đem nó cho sự tiêu biến trong nó): Tôi tự đặt ra việc làm sáng tỏ sự tồn tại hiện tại của cái cụ thể hay đơn giản hơn, tôi tạo ra sự sử dụng chúng; tôi quan chiêm quá trình của thực tại qua những cái tương tự như vậy từ logic đặc thù của nó, hoặc tôi đi một cách tích cực hơn tới “sự gặp gỡ” với nó bằng ứng xử của tôi, cảm giác đưa lại trực tiếp cho tôi khi vào với cái vô hình, “phía sau” của sự thực tại hoá soi sáng cho tôi “phía trước” của nó. Để trình bày tính tổng thể của thực tại, để đạt tới nền tảng bị che giấu của nó, cách nhìn của quá trình là cách nhìn của tư duy Trung Hoa vốn được tạo ra hình thức trong *Điển thư về sự chuyển hoá* không cần tới bất cứ một sự khái thị tôn giáo nào nơi đó thần linh truyền bá bằng Lời, cũng không cần bất cứ một sự hiển xuất kì diệu nơi đó sự thần bí thoả thuận tự bốc trần ra. Con đường của nội tại được soi sáng bằng chính nó, bằng duy nhất kinh nghiệm của nó và không cần thiết tới một trung gian nào. Không chỉ thế nó còn miễn cho ta mọi sự giải cứu từ bên ngoài của một vị thần tuyệt đối, nhưng nó cũng tạo ra một sự tiết kiệm các lần đứt gãy trong lòng thực tại. Sự điều khiển ban đầu của siêu hình học là như ta biết, cắt đứt ngay trong bản thân sự tiếp tục

của các sự vật : như là điều kiện tiên quyết cho sự lộ diện của bản thể luận, một “đường hướng” bị “cắt làm đôi” (*Grammè dichia tetméne*: ta luôn luôn trở lại với văn bản quan trọng này: *Cộng hoà*, VI, 509 d) khi tách biệt giữa cái hữu hình và sự tri giác, các *orata* của *noeta*. Ta thấy khá rõ vì sao WFZ lưỡng lự, trái lại, trong các bình giải của ông về Thoán từ, về cái bất khả thế của mọi sự phân li: phía trước vô hình của con đường chỉ giải thích được trong sự lệ thuộc với thực tại hoá của hiện tượng, và tôi luôn luôn sẵn sàng, từ cái cụ thể, để đạt tới nền tảng hợp pháp của nó, tới nguồn gốc của tính hiệu quả của nó.

KẾT LUẬN

Đã có đủ từ một số quẻ này, tiếp đó là một vài định thức để đưa ta vào câu hỏi nền tảng. Bởi vì câu hỏi này vượt qua, cùng sự thách thức của nó, chính đối tượng của *Diễn thư*. Nó cũng chỉ đạt tới việc đặt lại vấn đề về sự phản ánh của ta về một văn bản cần suy nghĩ. (Tôi không nói cần “lí thuyết” bởi vì cái chúng ta có việc làm ở đây là các thao tác bằng tay; cũng không phải là “khả thị” bởi vì một sự tìm kiếm trừu tượng ở đây không phải là mục đích nhìn ngắm). Đồng thời *Kinh Dịch*, trái lại, còn là một tác phẩm mang tính giáo huấn. Câu hỏi này, do đó, bao hàm bản chất của chính văn bản: làm thế nào để có thể *đọc dễ dàng* một tác phẩm của tư duy, như là cuốn *Kinh Dịch* này, nơi đó ta được thấy rằng khi nó không dựa vào việc khai thác lịch sử, cũng không được định hình bằng suy lí? Bởi thế ta không được mang tới, từ các bài đọc của văn bản kinh điển, không phải bằng áp lực của một tấn thăm kịch, cũng không bởi sự tiến bộ của phép biện luận. Nói bằng thuật ngữ khác, một văn bản như vậy không đưa ra cả *muthos* lẫn *logos*, nó không phát triển gì hơn ngoài hai cái giữa chúng nhưng lại mở rộng

sang một bình diện khác. Nó không mơ mộng, không gọi mở trong ta, về cái viễn tượng hay ý muốn : các môtip được hình ảnh hoá phục vụ cho việc làm rõ các đặc điểm khác biệt giới hạn cho chúng giá trị biểu trưng, chúng không tự liên kết giữa chúng với nhau để đưa ta đến một cấu trúc tượng trưng. Vậy mà văn bản này cũng không chỉ ra: một sự tháo ra lắp lại mang tính công thức lại diễn ra, các quan hệ tương hỗ được thực hiện ở đây, không có một liên hệ hình thức nào được tiếp nhận để đảm bảo cho sự liên kết của nó.

Nó không sáng tạo cũng không chứng minh. Tính rành mạch, dễ hiểu, là bản chất của nó, vậy nó có đang sản sinh không ? Nó không mở ra bất cứ một cái gì, cũng không mở ra trong ta, sự tinh tế của tâm hồn và khát vọng của nó. Nó cũng không tìm kiếm cách tạo lập một chân lí . Nhưng nó sơ đồ hoá các quan hệ tương hỗ, làm sáng tỏ các chức năng. Nó trình bày một logic theo đó các quá trình phát triển, mang lại sự quan tâm chú ý cho ta về sự điều chỉnh của chúng.

Như vậy chúng ta được dẫn dắt để nắm bắt được ý thức tốt nhất, bù lại, với khế ước “bản thể - thần học” mà ta mở ra mọi hướng tới chân tường của sự suy tư “mang tính chất phương Tây” - được sinh ra từ Hi Lạp: để đo được tốt nhất về những điều kiện nào đó có tính khả thi, về trật tự lí thuyết, chúng ta buộc phải nghĩ tới Thực thể, phải đặt ra Thượng đế. Bởi vì nếu, cho đến ngày nay, triết học phương Tây không có thể ra khỏi vấn đề về thực thể - bất chấp cái mới đầy kinh ngạc của nó, tồn tại bị ám ảnh ,

cho tới khi “Thượng đế đã chết” trong nó, bởi ý tư tưởng về Thượng đế - , *Diễn thư về sự chuyển hoá*, chỉ với nó, cũng đủ giúp ta nhận hiểu được về một tư duy tương hỗ của thực tại được phát triển song song, ở Trung Hoa, *không cần thiết phải đặt ra* câu hỏi về thực thể và trong nó, tư duy về Thượng đế vốn có thể nở rộ trong tôn giáo nguyên thủy, đã sớm mất đi sự bền vững của nó - và, từ đây, bất chấp tư tưởng, tính chính đáng của nó. Các vấn đề mà chúng ta tự đặt ra (mà chúng ta không thể không đặt ra khi ta được đặt vào bối cảnh của truyền thống phương Tây) cũng không được đặt ra trong các văn bản khác tương tự: các câu hỏi này *không cần* phải đặt ra ở đây. Sự sáng tạo siêu hình, với nó, lịch sử triết học của chúng ta thường có “sự lẫn lộn khắp nơi, từ đó không thể hiện, được nhìn nhận dưới góc độ này là một cuộc phiêu lưu rất đặc trưng trong nỗ lực của tâm linh để chấp nhận thực tại. Về phần tôi, không một phán xét mang tính phê phán, ít khắc nghiệt hơn đối với nó, bởi vì, trái lại, tôi trở nên rất xúc động về cái có thể tạo ra sự hấp dẫn của một cuộc phiêu lưu tương tự, và tôi không còn cho rằng nó giống như một sự phát triển cần thiết (về “sự tiến bộ” của “tâm linh con người”) và hiểu được sự độc đáo của nó: tương tự khi tiên liệu lại nó từ bên ngoài, khi ta tách rời ra khỏi nó, khi làm sống lại các bộ phận rút ra từ chỗ bị chôn vùi mà nó được tạo ra (và nó rất phong phú), chúng ta được hưởng đầy đủ tính sáng tạo mang tính lí thuyết của nó. Đồng thời ta khám phá ra trong tư duy Trung Hoa, tương tự như cái hiện hình trong *Diễn thư về sự chuyển hoá*, không phải một tư duy nằm nguyên trong trạng thái tuổi

thơ (như Hegel đã tin một cách thích thú), ở đó sự phát triển dừng lại ở giai đoạn “vũ trụ luận” (do đó, không nổi lên ở giai đoạn này, các phán xét cao siêu, cái sẽ là “bản thể” và “thần”- học) mà một sự suy tư vốn không ngừng tự phát triển để khuyến khích một sự hiểu biết liên tục về hiện thực và đạt tới một logic theo một kiểu khác: logic về cái nội tại.

Một logic mà ta có thể quan niệm rằng, theo *Hệ từ*, vào cuối thời Trung Hoa cổ đại (thế kỉ V - III trước công nguyên), đã đạt tới độ chín. Trong thực tế, nó sở hữu những cách thức xây dựng quan niệm riêng mà không thực hiện ngay từ đầu bằng sự trừu tượng hoá và cấu trúc hoá khái niệm, nhưng lại nâng lên thành các biểu tượng với giá trị của giản đồ : các vạch liên hoặc đứt được dùng thể hiện một cách chung nhất về mọi cái khác biệt, các quẻ đơn và các quẻ kép cung cấp một loại hình đầy đủ, mà nó hoặc được giản lược hoặc được phát triển, của các biến thiên có thể xảy ra; và như vậy, các vị trí, từ một tới sáu, ngay trong bản thân quẻ, dùng để cách thức hoá quỹ đạo phát triển của các sự vật (từ hào “bị vùi phủ”, ở cơ sở của quẻ, tới hào cao nhất đều gợi ra sự đe dọa bị cản trở và sự cần thiết của chuyển hoá). Nó sở hữu như vậy năng lực hình thức hoá câu nói mà ta thấy nó ít liên kết với các kiểu thức khác theo cách hỗ trợ của diễn ngôn (được liên kết giữa chúng bằng sự khác biệt về ngữ pháp của các trường hợp tương tự như mạng tiếp hợp đặc trưng của các ngôn ngữ Ấn - Âu) mà từ các nguồn gốc đối lập và tương liên (thuận lợi với cấu trúc của ngôn ngữ Trung Hoa, đơn âm và tách rời, đã được kiểm chứng, nổi bật lên qua tính

song đối). Nó cũng sở hữu kĩ thuật riêng của nó: nó ít dựa vào nghệ thuật chứng minh được thao tác bằng diễn dịch và nhằm chứng minh một chân lí phi thời gian hơn là dựa trên quan hệ chuyển hoán - giữa các quẻ - nhằm làm nổi bật sự chặt chẽ của sự thay đổi, và xác định “giới hạn tốt cùng” của nó như là cái tuyệt đối của tiến trình. Cho nên ta cần đến một tư duy mạnh mẽ, trang bị vững chắc, được xác lập một cách tinh tế, vậy nên phải bắt đầu bằng cách công nhận theo cách đặc thù mà nó thao tác. Nếu không, những đối thoại gắn liền với nó, ngay từ đầu, có nguy cơ bị sai lệch .

Bởi vậy không phải quan tâm, tôi nghĩ thế, ngay cả với các điều kiện của một cuộc gặp gỡ giữa các nền văn hoá được đặt ra trước chúng ta (như thể chúng được tìm thấy được viết ngay từ đầu trong một nền văn hoá mọi nền văn hoá khác - khi đó nền văn hoá này được thiết lập bằng chuẩn mực và tiêu chí : thành kiến về chủng tộc trung tâm) ngay khi các nền văn hoá này được tìm thấy trong tính bất khả thi không thể giao lưu (mỗi nền văn hoá như vậy tự khép kín trong “Thế giới” và trong “khí chất” của nó). Đề cập tới so sánh tương tự, nỗ lực của suy tư là vượt qua các vị trí đối kháng, đồng thời khô kiệt, của sự giáo điều ngây thơ và một thứ chủ nghĩa khác kĩ lưỡng biếng: các điều kiện để gặp gỡ, giữa các nền văn hoá, được xác lập một cách kiên nhẫn, bằng cách hiệu chỉnh liên tục, từ những dấu vết hết sức đơn giản mà ta bắt đầu bằng việc hình thành trong ta phần này rồi phần khác; bởi chúng, khi tự liên kết và khớp nối giữa chúng với nhau, xác định một cách tiến triển các trục để hợp nhất tạo

thành tiêu điểm khác biệt (và cho phép tự nâng lên tương tự ngoài *cái không khác biệt* đầu tiên, cao hơn với sự phân biệt mang tính chất thao tác của chính nó và của cái khác mà trong sự phân biệt đó chúng tồn tại, cái này đối diện với cái kia, hai truyền thống văn hoá - truyền thống Trung Hoa, truyền thống phương Tây - vốn không có một mối liên hệ lịch sử nào nối kết chúng). Đây là những đường hướng tương tự của sự phân giới có thể xảy ra, phục vụ cho việc phân thối, mà tôi đã miêu tả ở trên: sự nhận thức khách quan hay tiến triển, tâm hồn hay sinh khí, pháp quy về thực thể hay về tương lai, siêu việt về thượng đế hay hội tụ của sự điều chỉnh... Chừng ấy sự luân chuyển, để trở nên phong phú , thì cần phải tiếp nhận bằng cách nhìn nhận lẫn nhau, từ công việc tương hỗ về một trường này đến một trường khác, và không đến từ một kết quả dự phóng đơn giản : khi sử dụng nó như một khớp nối mọi cái khác biệt - hoặc tốt hơn là: khi xác lập nó trong sự khác biệt - chúng cần phải cho phép xây dựng các biểu tượng văn hoá chân thực đối diện. Và, từ đây, sự giao lưu giữa nền văn hoá này với nền văn hoá kia là có thể.

Bởi vì, sau khi sự so sánh rút gọn vào bọc, nền văn hoá này chỉ còn là phản ánh của nền văn hoá kia, sự ánh xạ trái ngược hoặc vênh vẹo hoặc yếu ớt. Một bài học được rút ra, từ cái nhìn này, về cách thức được bảo tồn ở định thức kinh điển sau cùng mà chúng tôi vừa bình giải. Trong thực tế, nghịch lí là khi gặp gỡ tư duy phương Tây, vào cuối thế kỉ vừa qua, những người Trung Hoa không biết rút ra một cách khác những khái niệm siêu hình mà

họ khám phá ra ở đây ngay bình diện đầu tiên mà tìm đến định thức này của *Hệ từ*: cái “bên trên của hình thức” (của thực tại hoá) cắt bỏ lần lượt từng từ thuật ngữ “siêu hình” của chúng ta. Một giới từ tương đồng (“bên trên” - “bên kia”) trong thực tế chỉ đạo mỗi một trong các thuật ngữ, ta có thể tin rằng họ đã mô phỏng cái này đối với cái kia. Và chẳng, sự sử dụng này cũng là cái vốn từ lâu đã được áp đặt ở Trung Hoa (*hình tượng học* - a = siêu hình). Cho nên, với cách làm này, người Trung Hoa đã đi ngược mọi thành phần của định thức khởi nguyên : trước hết, như ta thấy, thuật ngữ rường cột cho cách biểu hiện Trung Hoa không phải là “hình thức” như một khái niệm tĩnh tại, bất biến mà là hành động để “nắm bắt hình thức”, để thực tại hoá nó: cũng gặp tương tự ngay trong bản thân sự thể hiện của người Trung Hoa là việc đánh mất đi cái độc đáo (so với “chúng ta”) về một sự tiếp cận liên tục với hiện thực, khác biệt với sự xác định bất biến và phi thời gian của các cấp độ thực thể - vốn là nét riêng của tư duy Hi Lạp; tiếp đó, cách thể hiện của *Diễn thư về sự chuyển hoá* khi gọi ra về cái “bên trên” hoặc “phía trước” của sự thực tại hoá không phải là tách biệt mà được đọc song song với sự biểu hiện, đối lập và bổ sung, khiến nó tiếp liền theo (“bên dưới” - “phía sau” - “thực tại hoá”): hai giai đoạn này là không thể tách rời nhau cái này khỏi cái kia mà trong cách biểu hiện Trung Hoa được coi là cùng một tổng thể, và hiệu quả của sự song hành (khi vận dụng quan hệ tương hỗ) ngăn chặn mọi sự cắt bỏ nhị nguyên ngay trong bản thân thực tại - với nó siêu hình học phải lên ngôi; cuối cùng sự sử dụng được hình

thức hoá của cách biểu hiện Trung Hoa này được trưng dụng để dùng làm tính chất kép theo ngôn từ siêu hình của cách nói, bởi vì chắc chắn khi vượt qua không mấy dễ chịu và số lượng bị phán xét là cầu thả, cái từ “*hư từ*” (*nhi* - b’) trao cho hai thành phần của định thức khát vọng mang tính động lực của chúng (dịch từng chữ : sự thực tại hoá - *nhi* - phía trên / sự thực tại hoá - *nhi* - bên dưới). Vì không chỉ từ “*nhi*” này đưa vào một khát vọng chung trong bản thân hai cách biểu hiện song song và tạo ra một hiệu quả hoàn lại, phần này rồi phần kia, nhờ đó thuật ngữ thực tại hoá có thể tạo thành rường cột và định thức kinh điển dao động giữa xu hướng này hay xu hướng kia; nhưng nó càng đến gần với từ để biểu hiện chính xác hơn, như một công cụ cú pháp, sự *chuyển giao* (*nhi*: cái “đang đến”, “bắt đầu với”). Cho nên nếu từ này không có một ý nghĩa nào từ cách nhìn về mọi bản chất, bù lại nó biểu hiện, ngay trong bản thân cách biểu hiện kinh điển này, tính chất không thay đổi trong *sự vận hành* của hiện thực. Duy nhất với nó, nó chứng minh kích thước của tương lai, gọi ra sự diễn tiến của quá trình chuyển hoá. Vì nó tương tự như từ “*nhi*” (với tư cách là một từ *trống rỗng*) dùng để tái hiện - nhưng rỗng tuếch - về sự mở rộng của cái nội tại, nó cho ta chức năng phát triển của hiện thực.

Ví dụ trên cũng đủ chứng tỏ cho ta sự mạo hiểm của dự đề từ một nền văn hoá này cho một nền văn hoá khác, không phải là cản trở duy nhất cho tính chất hiệu lực của sự so sánh và cũng cần tránh các phỏng đoán. Bởi vì, chúng ta vừa quan sát, cái xuất hiện *đồng đẳng* với ta, giữa các nền văn hoá (có nghĩa là cái “tương ứng với”, “thay

cho”) có thể nổi lên từ cơ sở hết sức *khác biệt*. Và sự mạo hiểm này còn lớn hơn nữa nếu ngày nay chúng ta sống trong sự đồng nhất các nền văn hoá và công cụ khái niệm sinh ra ở phương Tây kết thúc bằng xâm lăng thế giới, bằng con đường khoa học và kĩ thuật. Chắc chắn, sức mạnh sẽ là việc công nhận có một sự thuận lợi riêng về quan niệm và về kiểu cơ cấu của nó: nhờ có sự minh bạch của việc cất bỏ, nhờ tính chất minh hiển của các quan hệ mà nó giữ được cho mình vũ khí lí luận, quan niệm là phương tiện chuyển tải của tư duy quan tâm ít nhất đến các quy chiếu ngữ nghĩa, xuất phát từ nó mà sự lưu chuyển, từ sự độc lập này, là tiết kiệm nhất và dễ dàng nhất (hiển nhiên dễ thích hợp hơn trò chơi của các quan hệ tương hỗ theo kiểu Trung Hoa, với chức năng của nó trong các mạng lưới và các liên kết hàm súc - chính chúng cũng đòi hỏi một hình thức “văn tự hoá”). Như vậy sự cất bỏ mang tính quan niệm bởi triết học phương Tây, và mở rộng ra bởi các khoa học nhân văn, nhằm áp đặt vào mọi chỗ, theo cách thực dụng, trong công việc của tư duy; nhưng khi đó các khuôn khổ và công cụ tái hiện trở thành chuẩn quy, luôn luôn ta chỉ có thể tìm được *từng tí một* về cùng một sự vật, từ một nền văn hoá này sang một nền văn hoá khác, và chính thế nó càng “xa” chúng ta, kể cả ở Trung Hoa: sự đồng nhất hình thức này của các phạm trù (cái *koiné* mang tính quan niệm), không cần ta phải biện minh, cũng tạo ra tấm bình phong; khi che lấp truyền thống Trung Hoa, nó làm cho truyền thống này không được nhận biết, ngăn cản ta nắm bắt được nét độc đáo nhất hàm chứa trong nền văn hoá đó.

Nietzsche nung nấu điều này bằng tiếng thở dài : “hoạt động triết học” chỉ có thể như là một kiểu “di truyền” (*eine Art von Atavismus*) nhưng hiển nhiên “ở thứ bậc rất cao”, khi mà một truyền thống triết học lại thể hiện theo cách “không khí gia đình” vốn được tạo ra xuất phát từ tính họ hàng của ngôn ngữ (đối với chúng ta, tính họ hàng này là ngôn ngữ Ấn - Âu). Cho nên, không có chút may mắn nào ở đây, dành cho triết học hiện đại, để có thể đến với cái hiển nhiên khiếm khuyết này từ những sự cắt bỏ riêng biệt - sự hiển nhiên này cũng đơn giản được thừa kế - khi gặp gỡ với một tư duy khác, như kiểu tư duy của *Kinh Dịch*, có nghĩa là khi thực hành kinh nghiệm từ một sự dễ hiểu khác (*khác* không phải về nội dung cũng như về cách thức tạo lập) ? Vậy thì để có thể không chỉ chất vấn chỉ về cái nội bộ, từ lịch sử riêng của nó, mà cũng phải tiên liệu từ bên ngoài. Có nghĩa là cuối cùng tìm kiếm cái bên ngoài từ chính nó (và không phải do nó định ra), đi ra từ bản thân. Đối với nó sẽ là cơ hội để đi lên từ mọi lựa chọn hàm ẩn của nó, những định kiến bị vùi phủ; và từ đây, khi thoát ra khỏi tính chất cải lương riêng biệt của nó, để đối mới với biết bao tào bạo, theo cách thức triết để hơn, vấn đề của nó./.

Hết - 30/4/2006

Từ vựng

Chương một - MỘT “ĐIỂN THU” VỀ “SỰ CHUYỂN HOÁ”

- a) Tui xingming zhi yuan - Thôi tính mệnh chi nguyên
- b) Si sheng tong kui - Tứ thánh đồng quý
- c) Ji - Tức
- d) Xi ci - Hệ từ
- e) Ming, zan - Minh, tán
- f) Xian dao - Hiển đạo
- g) Ru shen , qiong shen - Nhập thân - cùng thân
- h) Lianhe er jin qi tiaoli - Liên hợp nhi tận kì điều lý
- i) Quan xiao qi ti, gu qu jin qi yong- Toàn tiêu kì thể, cố khúc tận kì dụng
- j) Fan *et* wei - Phạm và vị
- k) Zhi ze - Chí trách
- l) Zhi za - Chí tạp
- m) Qu er zhong - Khúc nhi trung
- n) Si er yin - Tứ nhi ẩn
- o) Faxiang - Pháp tượng
- p) Gua *et* xiang - Quái và tượng
- q) Yi gua quan ti zhi cheng xiang - Nhất quái toàn thể chi thành tượng
- r) Yao you deng - Hào hữu đẳng
- s) Hui - tong - Hội thông
- t) Yi xing qi dianli - Dĩ hành kì điển lễ
- u) Shi *et* wei - Thời và vị
- v) Jing - Tinh
- w) Xiao *au sens de* cheng xiao - Hiệu với nghĩa Trình hiệu
- x) Ci - Từ
- y) Tuan - Triện

- z) Ge zhi qi suo zhi - Các chỉ kỳ sở chỉ
- a') Zhan - Chiếm
- b') Xi li yu hao fa zhi jian - Tính lý xu hào phát chỉ gian
- c') Yi yuan tianli zhi ziran - Dịch nguyên thiên lý chỉ tự nhiên
- d') San cai, san ji - Tam tài, tam cực
- e') Zhen *et* hui - Trinh và hối
- f') Jiang ying tian xia jie yi, wu fei zhong yi - Tương doanh thiên hạ giai nhất, vô phi trung hĩ
- g') Jiang ying tian xia jie dao, bu jian zhong yi - Tương doanh thiên hạ giai đạo, bất kiến kì trung hĩ
- h') Yi zhong zhe bu yi, liang zhong zhe yi - Nhất trung giả bất dịch, lưỡng trung giả dịch
- i') Ying - Ứng
- j') Fu - Phù
- k') Cuo - Thố
- r') Zong - Tổng
- m') Sui you da cheng zhi xu, er shi wu xu - Tuy hữu đại thành chỉ tự, nhị thực vô tự
- n') Bu ke wei dian yao - Bất khả vi diễn yếu
- o') Dang - bu dang - Đương - Bất đương
- p') Cheng *et* cheng - Cực và thừa
- q') Ji *et* xiong - Cát và hung
- r') Shan xing - Thiện - Tính
- s') Jie - Giới
- t') Xing *et* ming - Hạnh và mệnh
- u') Shi *et* de - Thất và đắc

Chương hai - “KHÔI PHÁT” VÀ “THU NẠP”

- a) Qian - Kun - Cần - Khôn
- b) Bu ke yi - Bất khả dịch
- c) Zi; zhi zu - Tự - chí tuệ
- d) Yi zhi ti; yi zhi yong - Dịch chi thể, dịch chi dụng
- e) Gang - rou ; *et aussi* queran - tuiran - Cương - nhu và tương tự

xác nhiên - đối nhiên

f) Shu *et* jie - Thư và kết

g) Jian - shun - Kiến - thuận

h) Zhai chu - Trích xuất

i) Zhuan - Tuyền ?

j) De - Đức

k) Yuan - Nguyên

l) Xingqi shuchang zhi qi, wei qi chu ji - Hưng khởi thư sướng, chi khí, vì kì sơ kì

m) Ming ren wei xing - Mệnh nhân vì tính

n) Ren - Nhân

o) Jue - Giác

p) Qing - Tĩnh

q) Hua - Hoá

r) Heng - Hành

s) Pin - Phẩm

t) Li - Lợi

u) Zhen - Trinh

v) Zheng er gu - Chính nhi cố

w) Ze ; xing ; ming - Tắc ; Tính ; Mệnh

x) Qi ming zhe, wu fei cheng ye - Kì minh giả, vô phi hành dã

y) Kang - Kháng

z) Li shi - Lý thể

a') Tiandao, tianyun - Thiên đạo, Thiên vận

b') Zhi yi yi qiang guan hu wan - Chấp nhất dĩ cường quán hồ vạn

c') Bu ke wei shou - Bất khả vi thủ

d') Tian wu zi ti - Thiên vô tự thể

e') Wu ti bu yong, wu yong fei qi ti - Vô thể bất dụng, vô dụng phi kì thể

f') Shi - sheng - Thuỷ - sinh

g') Xing - xing - Hình - tính

h') Shang, yi - Thường - y

i') Wen zai zhong - Văn tại trung

Chương ba - THĂNG - GIÁNG HAY NHỮNG GIAI ĐOẠN ĐỐI LẬP CỦA TIẾN TRÌNH

- a) Jiao - Giao
- b) Tong - Thông
- c) Wang - lai - Vãng - lai
- d) Ruo pi ze shen qi bu liuxing yu xingzhi, er zhi qie gao - Nhược bị tắc thần khí lưu hành vu hình chất , nhi chất tả cao
- e) Heng - Hanh
- f) Ji - Cát
- g) Tai, da ye, an ye - Thái, đại dã, an dã
- h) Yi wai ying wei ji - Dĩ ngoại ứng vi cát
- i) Huai yuan zhao xie - Hoài viễn chiêu viết
- j) Wu shi xian yi jue wu - Vật thị hiện dĩ tuyệt vật
- k) Bao tai - Bảo thái
- l) Ziran zhi lishi - Tự nhiên chi lý thế
- m) Pi zhi zhe nai fei ren ye - Bĩ chi giả nãi phỉ nhân dã
- n) Li et zhen - Lợi và Trinh
- o) De et de - Đức và đắc
- p) Yi jian zhou zhi ge shang, nai yin yang lishi zhi ziran - Dĩ kiến chu chi cách thương, nãi âm dương lý thế chi tự nhiên
- q) Ji zi hui er dao zi ming, shi yi li zhen - Tích tự hồi nhi đạo tự minh, thị dĩ lợi trinh
- r) Bu yu yin zhi hu wu yi zi jue - Bất dục âm chi hữ ô dĩ tự tuyệt
- s) Xiao ren de wei xing zhi, er neng cheng shun hu yang er ying zhi ji yi - Tiểu nhân đắc vị hành chí, nhi năng thừa thuận dương chi nhi ứng chi, cát hĩ
- t) Er - Nhi
- u) Ji - Cát
- v) Xiao qi pi - Tiêu kì bỉ
- w) Xiu pi - Hưu bỉ
- x) Qing - Khuynh

Chương bốn - HÙNG KHỞI VÀ ỨC CHẾ

- a) Xian; gan - Hàm; cảm

- b) Wu zhi xiang yujie zhe, bi qi xiang gan zhe ye - Vật chi tương dữ giai giả, tất kì tương cảm giả dã
- c) Yi cheng hu pi, ze bu de bu dong yi gan - Dĩ thành hô dĩ, tác bất đắc bất động dĩ cảm
- d) Heng - Hanh
- e) Qing - Tĩnh
- f) You chu er bi tong - Hữu xúc nhi tất thông
- g) Fu you suo yu, ji yi qi liu xing zhi ji ying zhi - Phủ hữu sở ngộ, tức dĩ kì lưu hành chi cơ ứng chi
- h) Shen - hua - Thần - hoá
- i) Kong yi chu er bu neng zi chi ye - Khủng nhất xúc nhi bất năng tự trì dã
- j) Xian zhi yu xiao pi ye po - Hàm chi dục tiêu dĩ dã bác
- k) Heng zhi yu bao tai ye jian - Hằng chi dục bảo thái dã kiên
- l) Yin yang zhi dong ji - Âm dương chi động cơ
- m) Xiang chi er bu xiang jiu - Tương trì nhi bất tương tự
- n) Xiang chi er zhong bu zu yi wei gong - Tương trì nhi chung bất túc dĩ vi công
- o) Junzi bu liang er zhen - Quân tử bất lương nhi trinh
- p) Li ben qu shi - Lập bản thú thời
- q) Min *et* jun, zhi *et* wen, qing *et* shi , de *et* xing - Dân và quân, chất và văn, tình và sự, đức và hình
- r) Ziran zhi li - Tự nhiên chi lí
- s) Sun qi yu - Tồn kì dư
- t) Xiang fu - Tương phù
- u) Ying you shi - Ứng hữu thời
- v) Shi yi bu zhi - Thời dĩ bất đới
- w) Yu zhi sheng zhi zhong zao you hu dong zhi ji - Vu chí thịnh chi trung tảo hữu hồ động chi cơ
- x) Yu shi jie xing - Dữ thời giai hành
- y) Bi yi jian wei tui yi, er wei bian zhe yi zao bian qi gu - Tất dĩ tạm vì thôi di, nhi vị biến giả dĩ tảo biến kì cố
- z) Yi ze quan qi wang, yi ze zhi qi zheng, cai cheng zhi dao ye - Nhất tắc kì vãng, nhất tắc chỉ kì chình, tảo thành chi đạo dã

a') Fan yi zhi dao, yu shi jie xing - Phàm ích chi đạo, dữ thời giai hành

b') Yi wu fang - Ích vô phương

c') Shen wu fang - Thần vô phương

d') Jiao lin er wu yi wu zhi xin - Kiêu lận nhi vô ích vật chi tâm

e') Yi yin yi yang zhi wei dao - Nhất âm nhất dương chi vị đạo

f') Ting qi shiran zhi yu - Thính kì thích nhiên chi ngộ

g') Yi bu ce wei shen - Dĩ bất trắc vi thân

h') Zhi wu ding zhu , dao wu shi cong - Chí vô định chủ Đạo vô thích tòng

i') Yi xiang za er bu xiang zhi - Dĩ tương tạp nhi bất tương tự

j') Zhi chun - Trị, Thuần

k') Xiang zhi - xiang ying - Tương chế, tương ứng

l') Za er bu lun - Tạp nhi bất luân

m') Zhi za er bu chun, wei da luan zhi shi - Chí tạp nhi bất thuần, duy đại loạn chi thế

n') Zhi zhong er wu quan - Cháp trung nhi vô quyền

o') Gou an - Cầu an

p') Bu xu zhong - Bất tục chung

q') Qian kun zhi yi jian - Càn khôn chi dịch giản

r') Xian zu zhi ji zhi - Hiểm trở chi cực chí

s') Gang rou ying - Cương nhu ứng

t') Ge shan qi suo li er zi qi qing zhi suo an - Các dần kì sở lợi nhi tư kì tình chi sở yên

u') You fu - Hữu phù

v') Ying *par rapport à* fu - Ứng *trong quan hệ* với phù

w') Yi zhi bu ke wei dian yao - Dịch chi bất khả vi diễn yếu

Chương năm - SỰ LỘT XÁC VÀ QUAY VỀ -LOẠI TRỪ (BỐT)

a) Bian *et* tong - Biến và thông

b) Zhu yang er ke yin - Chủ dương nhi khách âm

c) Fei wu ke he zhi yi - Phi vô khả hợp chi nghĩa

d) Junzi fang chaoran zhuo li yu qi wai - Quân tử phương siêu

nhiên trắc vị vu kỳ ngoại

e) Ming yi bu wang yu ren xin - Danh nghĩa bất vong vu nhân tâm

f) You *et* ming - U và minh

g) Jian zhe wei ming er fei hu you - Kiến giả vi minh nhi phi hốt hữu

h) Yin zhe wei you er fei jing wu - Âm giả vi u nhi phi cảnh vô

i) Yong qi guyou zhi li - Dụng kỳ cố hữu chi lí

J) Xing qi guran zhi su wei - Hành kỳ cố nhiên chi tố vị

k) Fan qi gu ju - Phản kỳ cố cư

l) Ji - Cơ

m) Ji zhi suo bi dong - Cơ chi sở tất động

n) Cheng ; *cf.* ti zhi chong shi, suowei cheng ve - Thành; *so sánh* thể chi sung thực, sở vi thành dã

o) Fu qi jian tiandi zhi xin hu - Phúc kỳ kiến thiên địa tâm hồ

p) Tiandi zhi xin bu yi jian, yu wu xin zhi fu ji jian zhi er - Thiên địa chi tâm bất dịch kiến vu ngô tâm chi phục kỉ kiến chi nhĩ

q) Tiandi wu xin er cheng hua - Thiên địa vô tâm nhi thành hoá

r) Ruo you suo biran er bu rong yi zhe - Nhược hữu sở tất nhiên nhi bất dung dĩ giả

s) Jing - Tĩnh

t) Ji ; *cf.* qi ling jing ying ji - Cơ; *so sánh* kì linh kính ứng cơ

u) Dong zhi duan nai tiandi zhi xin - Động chi đoan nãi thiên địa chi tâm

v) Liu yu li yu - Lưu vu lợi dục

w) Xing - Hưng

x) Yang zhi dong ye, yi nian zhi ji wei fa yu e qing - Dương chi động dã, nhất niệm chi cơ vi phát vu nga khuynh

y) Wei ti wei er wei yong zhi da - Vị thể vi nhi vi dụng chí đại

z) Jue yin yu wu shi zhi di - Tuyệt âm vu vô thực chi địa

a') Yin zhong cheng qi shang er bi ni zhi - Âm chung thừa kì thượng nhi tỳ nghệ chi

b') Fang yi ju yu ju wai - Phương dật cư vu cực ngoại

- c') Yi xia kui wo zhi de shi - Dĩ hạ qui ngã chi đắc thất
d') Zhi zhi yu zhong er xian zhi - Trí chi vu trung nhi nhân chi
e') Ge qi ren qing yi du sai zhi - Cát khí nhân tình dĩ đồ tắc chi
f') Yang *au sens de yang* yang er zi de - Dương với nghĩa d-
ương dương nhi tự đắc
g') Bu qi er hui yue yu, gou zhi xiang ye - Bất kỳ nhi hội viết
ngộ, hữu chi tượng dã
h') Caoci - Tảo thứ
i') Ben yu gan yang - Bản dục can dương
j') Xun yi xiang ru - Tuyền kì tương nhập
k') Ji shi se er li zai - Tức thực sắc nhi lễ tại
l') Zhi cheng - Chí thành
m') Fei shi ci er ren sui dong - Phi súc từ nhi nhân toại động
n') Yi yan gan ren, ze yi mo yi - Dĩ ngôn cảm nhân tắc diệt mặt
hĩ
o') Xun ru yu ren zhi yin wei - Tuyền nhập vu nhân chi ẩn vi
p') Lin yu yu - Lận vu ngộ

Chương sáu - TRỜI CAO ĐẤT THẤP HAY SỰ SẮP XẾP CỦA HIỆN THỰC

- a) Bing jian - Tĩnh kiến
b) Zun - Tôn
c) Yi cheng wu wang zhi zhi de - Nhất thành vô vọng chi chí đức
d) Li bi *par rapport à* zhi chong - Lễ ti trong quan hệ với tri
e) Chu yong - Trừ dụng
f) Mozhe, liang xiang xun ye - Ma giả, lưỡng tương thuận dã
g) Dang zhe, jiao xiang dong ye - Đẳng giả, giao tương động dã
h) Jie ziran biyou zhi hua - Giai tự nhiên tất hữu chi hoá
i) Gang rou xiang tui er sheng bianhua - Cương nhu tương thời
nhi sinh biến hoá
j) Zhi you zhu ye - Trí do chủ dã
k) Da sheng - Đại sinh
l) Shen zhi suo qin - Thân chi sở thân
m) Jie shu chang zhi er bu jing qi bian - Giai thực thường chi nhi

bất kính kì biến

n) Cheng xiang- xiao fa - Thành tượng - hiệu pháp

o) Yi - jian - Dịch - giản

p) Chun yi er bu jian za - Tuyệt nhất nhì bất gian tạp

q) Ze - Tắc

r) Wei jiao wu li yi, ze shi qiong er zu - Duy kiểu vật lập ý, tắc thể cùng nhì trở

Chương bảy - NHẤT ÂM NHẤT DƯƠNG CHI VỊ ĐẠO

a) Ming - you - Minh - u

b) Jing de qi er ling - Tinh đặc khí nhì linh

c) Qi dang jing er dong - Khí đẳng tinh nhì động

d) You hun - Du hồn

e) Gui-shen - Quý - Thần

f) Shen-gui - Thần - quy

g) Tiandi zhi suoyi zai wanwu zhe, li er yi yi - Thiên địa chi sở dĩ vạn vật giả, lí nhì dĩ hĩ

h) Cuo-zong - Thác - tổng

i) Ai - Ái

j) Dong jing zhe, yin yang jiao gan zhi ji ye - Động tĩnh giả, âm dương giao cảm chi cơ dã

k) Zhuo yi qing er ling, qing yi zhuo er ding - Trọc dĩ thanh nhì linh, thanh dĩ trọc nhì định

l) Yi yi yun zhe, xiang he yi cheng, zhu chi er fen ji zhi wei ye - Nhất nhất vân giả, tương hợp dĩ thành, chủ trì nhì phân chi vị dã

m) Ji zhi - Chi

n) Tianxing-renxing - Thiên hành (hạnh) - nhân hành (hạnh)

o) Huayu - Hoá dục

p) Fen-ji - Phân

q) Xing - Tính

r) Ning - Ngưng

s) Tiandao wu ze er rendao you bian - Thiên đạo vô trạch nhì nhân đạo

hữu biện

- t) Xing *et* xin - Tính và tâm
- u) Cang zhu yong - Tầng chư dụng
- v) Ti *et* yong - Thể và dụng
- w) Xian er wei, cang er zhu - Hiện nhi vi, tàng nhi trước
- x) Ceran er xing, bu kui yu yong - Nhiên nhi hưng, bất quĩ vu dụng
- y) Ti dao - Thể đạo
- z) Shen - Thần
- a') Shen wu fang er yi wu ti - Thần vô phương nhi dịch vô thể
- b') Yi cheng zhi ze - Nhất thành chi tắc
- c') Zha *cf.* zharan you he er xiang modang - Xạ *so sánh* xạ nhiên hữu hợp nhi tương ma dăng
- d') Wu you dianyao er sui shi yi zhi qi mei shan ye - Vô hữu điển yếu nhi tùy thời dĩ chí kì mĩ thiện dã
- e') Bu zhu gu chang - Bất chủ cố thường
- f') Shen zhe, dao zhi miao wan wu zhe ye - Thần giả, đạo chi diệu vạn vật giả dã

Chương tám - BIẾN ĐỔI VÀ TIẾP NỐI,

- a) Bian-tong - Biến - thông
- b) Cai *cf.* hua er cai zhi wei zhi bian - Tả *so sánh* hoá nhi tả chi vị chi biến
- c) Qiong ze bian, bian ze tong, tong ze jiu - Cùng tắc biến, biến tắc thông, thông tắc cửu
- d) Bian bu ke jiu ju, ze you shun er tong zhi - Biến bất khả cửu cư, tắc hựu thuận nhi thông chi
- e) Bian ze qi jiu, tong er bu fa - Biến tắc kì cửu, thông nhi bất pháp
- f) ji - Kì
- g) Gua, yao - Quái, hào
- h) Jing - tĩnh
- i) Ji zhe, bian zhi wei ye - Cớ giả, biến chi vi dã
- j) Shen; *cf.* zhi ji qi shen hu - Thân *so sánh* tri (cơ) kì thân hồ
- k) Wu si - Vô tư

- l) Wu si - Vô tư
- m) Wu wei - Vô vi
- n) Gan er sui tong tian xia zhi gu - Cảm nhi toại thông thiên hạ chi cổ
- o) Zhi ti yong xiang yin zhi ji - Tri thể dụng tương nhân chi tế
- p) Junzi jian ji er zuo - Quân tử kiến cơ nhi tác
- q) Dongji - Động cơ
- r) Ji zhe, dong zhi wei - Cơ giả, động chi vi
- s) Yu - Dự
- t) You zhi - u trê
- u) Jing han dong zhi li, qi dong ye jie jing zhong zhi suo yu
Tĩnh hàm động chi lí, kì động dã giai tĩnh trung chi sở dự
- v) Tiandi shun qi du, shengren shun yu li ye - Thiên địa thuận kì độ, thánh nhân thuận vu lí dã
- w) Dong ke hu sheng er bu mei qi ji ye - Động khả hốt sinh nhi bất kì cơ dã
- x) Yu zhi shi yi - Dự chi thời nghĩ
- y) Ru ji shi ke yin zhi zi yu, bu dai dong nian er zao jue - Như cơ thực khát ẩm chi dự, bất đắc động niệm nhi tảo giác
- z) Li - Lí
- a') Taiji - Thái cực
- b') Wu you bu ji, wu you yi ji - Vô hữu bất cực, vô hữu nhất cực
- c') Wu ji er tai ji - Vô cực nhi thái cực
- d') Liang yi - Lưỡng nghi
- e') Sheng qi - Sinh khởi
- f') Taiji fei gu li yu yin yang zhi shang - Thái cực phi cô lập vu âm dương chi thượng
- g') Xing - Hình
- h') Tian ze - Thiên tắc
- i') Xing zhi suo ke yong yi xiao qi dangran zhi neng zhe Hình chi sở khả dụng dĩ hiệu kì đương nhiên chi năng giả
- j') Dangran - Đương nhiên
- k') Xing zhi yi cheng hu wu er ke jian ke xun zhe - Hình chi dĩ thành hồ vật nhi khả kiến khả thuận giả

l') Qi - Khí

m') Ke yu qi er jian dao - Khả khí nhị kiến đạo

n') Ke ji qi yi yu dao - Khả tức khí dĩ ngộ đạo

Kết luận

a) Xingshangxue - Hình thượng học

b) Er - Nhị

MỤC LỤC

Tựa: CÁC BIỂU TƯỢNG CỦA NỘI GIỚI HAY CÁCH ĐỌC TRIẾT HỌC VỀ KINH DỊCH	05
Lời nói đầu	23
Chương I: MỘT “ĐIỂN THU” VỀ “SỰ CHUYỂN HOÁ” hay chủ đích của cuốn sách và cách sử dụng nó. (Hệ từ- nhiều chỗ trong cuốn sách)	27
Chương II : “KHỞI PHÁT” VÀ “THU NẠP” hay hai năng lực để đi vào bản chất của thực tại (Quẻ 1 và 2 : Càn và Khôn)	77
Chương III : THĂNG - GIÁNG HAY NHỮNG GIAI ĐOẠN ĐỐI LẬP CỦA TIẾN TRÌNH (Các quẻ lục hào 11 và 12 : Địa Thiên Thái và Thiên Địa Bĩ)	129
Chương IV: HÙNG KHỞI VÀ ỨC CHẾ Chủ động (giao cảm) - Thụ động (giữ gìn) Nhược - Cường; Hoàn thành - chưa Hoàn thành hay thế nào là sự chuyển tiếp ? (Quẻ 31, 32, Trạch Sơn Hàm và Lôi phong Hằng, 41, 42, Sơn trạch Tổn và Phong lôi Ích 63, 64, Thủy hoả kí tể và Thủy hoả vị tể)	165

Chương V:

**SỰ LỘT XÁC VÀ QUAY VỀ -LOẠI TRỪ (BỐT)
VÀ ĐƯA THÊM (THÊM)**

(Đường vòng và lối vào, phép khử và phép uyển)

HAY LÀ CÁCH KHÁM PHÁ CÁC GIỚI HẠN.

(Quẻ Sơn Địa Bác - 23 , Địa lôi Phục - 24 và
Trạch Thiên Quải - 43 , Thiên phong Cấu - 44)

235

Chương VI:

TRỜI CAO ĐẤT THẤP

HAY SỰ SẮP XẾP CỦA HIỆN THỰC

(Hệ từ truyện A § Đ1)

281

Chương VII:

NHẤT ÂM NHẤT DƯƠNG CHI VI ĐẠO -

HAY CON ĐƯỜNG CỦA SỰ ĐIỀU CHỈNH

(Hệ từ - A § 4 - 5)

311

Chương VIII:

BIẾN ĐỔI VÀ TIẾP NỐI, KHỞI ĐẦU VÀ GIỚI HẠN TỐI ĐA

HAY TƯƠNG LAI LÀ TÍNH VĨNH HẰNG DUY NHẤT

(Hệ từ truyện - A § 10 - 11 - 12)

365

Kết luận

399

Từ vựng

409

NHÀ XUẤT BẢN ĐÀ NẴNG

19 Quang Trung - Đà Nẵng

Email: nxbdanang@dng.vnn.vn

Tel: 0511. 822434.821082 - Fax: 84.511.891496

CÁC BIỂU TƯỢNG
CỦA NỘI GIỚI

FRANÇOIS JULLIEN

Chịu trách nhiệm xuất bản

Giám đốc **VÕ VĂN ĐÁNG**

Tổng biên tập **NGUYỄN ĐỨC HÙNG**

Biên tập: Ngô Đình Khánh

Bìa: Phạm Hồng Việt

Sửa bản in: Anh Tuấn

Trình bày: Tuấn Anh



FRANÇOIS JULLIEN là giáo sư Đại học tổng hợp Paris VII; giảng dạy triết học và mỹ học Trung Hoa cổ điển, ông là viên trưởng Viện Marcel Granet; năm 1995 được bầu làm chủ tịch Viện quốc tế Triết học (Pháp); năm 2002 được bầu làm viên trưởng Viện Tu Tưởng đương đại (Pháp)

CÁC BIỂU TƯỢNG CỦA NỘI GIỚI HAY CÁCH ĐỌC TRIẾT HỌC VỀ KINH DỊCH

Kết (thúc) và Khởi (đầu)

Số 23
Quẻ BẮC



Sự lật xáo

Số 24
Quẻ PHỤC



Sự trở về

Số 43
Quẻ QUẢI



Sự loại trừ

Số 44
Quẻ CẦU



Sự luôn lách

